◎当代法国思想文化译丛◎

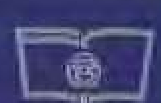
SIGNES



〔法〕莫里斯·梅洛—庞蒂／著

符号

SIGNES





THE COMMERCIAL PRESS
商务印书馆

当代法国思想文化译丛

符　　号

〔法〕莫里斯·梅洛—庞蒂 著

姜志辉 译

商　务　印　书　馆

2003年·北京

图书在版编目(CIP)数据

符号/〔法〕梅洛—庞蒂著;姜志辉译. —北京:商务印书馆,2003
(当代法国思想文化译丛)
ISBN 7-100-03591-0

I. 符… II. ①梅… ②姜… III. ①哲学-法国-当代 IV. B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第070789号

FÚ HÀO
符 号
〔法〕莫里斯·梅洛—庞蒂 著
姜志辉 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷
ISBN 7-100-03591-0/B·543

2003年9月第1版 开本 850×1168 1/32
2003年9月北京第1次印刷 印张 13⅞
印数 5 000册

定价:23.00元

当代法国思想文化译丛

出　版　说　明

法国思想文化对世界影响极大。笛卡尔的理性主义、孟德斯鸠法的思想、卢梭的政治理论是建构西方现代思想、政治文化的重要支柱；福科、德里达、德勒兹等人的学说为后现代思想、政治文化奠定了基础。其变古之道，使人心、社会划然一新。我馆引进西学，开启民智，向来重视移译法国思想文化著作。1906 年出版严复译孟德斯鸠《法意》开风气之先，1918 年编印《尚志学会丛书》多有辑录。其后新作迭出，百年所译，蔚为大观，对中国思想文化的建设裨益良多。我馆过去所译法国著作以古典为重，多以单行本印行。为便于学术界全面了解法国思想文化，现编纂这套《当代法国思想文化译丛》，系统移译当代法国思想家的主要著作。立场观点，不囿于一派，但凡有助于思想文化建设的著作，无论是现代性的，还是后现代性的，都予列选；学科领域，不限一门，诸如哲学、政治学、史学、宗教学、社会学、人类学，兼收并蓄。希望学术界鼎力襄助，以使本套丛书日臻完善。

商务印书馆编辑部

2000 年 12 月

目　录

前　言

在构成本书的哲学论文和几乎都涉及政治的随笔之间，乍看起来，有天壤之别，十分不协调！在哲学中，道路是艰难的，人们确信每走一步都能为今后开辟道路。在政治中，人们始终感到需要不断地重新深入发掘。我们不谈论偶然性和意外事件：读者将在文章中发现一些预测错误；坦率地说，读者越是担心，就越不可能发现它们。实际情况更严重：好像一种狡黠的机制刚刚显露出事件的面目时，就马上把事件隐藏起来，好像历史在对构成历史的事件进行检查，好像历史喜欢躲起来，只是在极短的混乱期间才露出真相，在其余的时间里设法躲过“超越”，重建历史宝库中的形式和作用，总之，使我们相信什么都没有发生。默拉(Maurras)说，他是在政治中，而不是在纯粹的哲学中认识明证。因为他仅仅考察已经过去的历史，向往一种也已经建立的哲学。如果人们考察正在形成之中的历史和哲学，那么可以看到，哲学在最初时刻就找到其最可靠的明证，初始状态中的历史则是梦幻或梦魇。当历史提出一个问题，当累积的焦虑和愤怒最终在人类空间中呈现出一种可辨认的形式时，人们自以为在这之后一切都不同于以前。即使有完整的问题，在其肯定性方面，答案也不可能是答案。更确切地说，是问题消失了，出现了一种无问题的状态，就像一种激情随着

8

时间的流逝而消退。饱受战争和革命磨难的国家突然又变得完好无损。死者是平息风波的同谋者:因为只有当死者在活着的时候才能重新创造不复存在者的匮乏和需要。保守的历史学家把德雷福斯的无辜当作不容争议的事实记录下来——他们不失为是保守的。德雷福斯没有得到雪耻,甚至没有得到平反。他的无辜已成为老生常谈,却不能抵消他的耻辱。在他被蒙冤、他的辩护人还给他清白的意义上,他的无辜没有被记录在历史中。历史仍然剥夺丧失一切的人,仍然给予拥有一切的人。因为包含一切的时间过程为不公正辩护,回驳受害者的上诉。历史绝不会认错。

虽然人们对此已十分了解,但每当遇到它时,这一切仍然给人以深刻的印象。当代的大事件在于调和以前的世界和另一个世界。在这个问题面前,苏联和它昨天的对手处在同一边,以前的世界的一边。尽管如此,人们宣布冷战结束。在和平竞争中,如果西方国家没有发明经济的民主调节,那么事情是不可想象的。事实上,工业社会在是极度的混乱中才发展到今天这个样子。资本主义盲目地挥舞大棒,使一个国家的经济受使道路和城市极度膨胀、摧毁人类制度的古老形式的一种主流工业的支配……在各个方面,都出现了大量问题:不仅仅是有待发现的技术,而且也是政治形式,动机,精神,生存的理由……在殖民战争中长期孤立于世界,在殖民战争中学会社会斗争的一支军队将其所有重量落在它所依赖的国家上,使冷战意识在一种已经摆脱冷战的时间中倒流。在二十年前能识别"精英"(特别是军事领域精英)的那个人,现在认为应该建立一个与国家首脑分离的永久性政权,使政权摆脱议会的纠缠,但却使政权陷人党派的纠纷中。他说,人民不能代替国

9

家,(这也许只是一种绝望的、"无用"的说法),他把国家的雄心和他称之为生活水平的东西区分开来,——好像任何成熟的国家都不能接受这些困境,好像在现实社会中的经济从属在军队的人为社会中的政治决策,好像与历史书相比,面包、葡萄酒和工作是不太重要的事情,不太完美的东西。

人们会说,这种稳定的和无变化的历史就是法国的历史。但是,世界是否更坦率地面对纠缠着它的问题?因为这些问题可能会模糊共产主义和资本主义的界限,所以教会竭尽全力压制它们,重新采用已成为过去的禁令,重新谴责社会主义,如果社会主义不是民主的话,试图重新采取国家宗教的立场,首先在自己的领域,然后全面地遏制研究精神和对真理的信仰。

至于共产党政治,我们知道非斯大林化思潮在到达巴黎和罗马之前已经通过层层的过滤。在反复否认"修正主义"之后,特别是在布达佩斯事件之后,应该以赞许的目光看到苏联社会进入了一个新时期,苏联社会用斯大林主义清除了社会战争的精神,走向强国的新形式。这正式地叫做向共产主义高级阶段的过渡。向世界共产主义自发演化的预测包括不可改变的支配计划,抑或只不过是一种表明人们放弃强行过渡的体面方式?或者,人们在两条路线之间,准备好在碰到危险时突然转向以前的路线?目的的问题不是真正的问题,不是面具和面孔的问题。也许,商定的计划没有人类现实和整体运动来得重要。苏联可能有几张面孔,事物是模棱两可的。在这种情况下,我们应该欢迎黑色幽默和和平进入国际舞台——这是赫鲁晓夫的功劳,把它们当作向着光明的进步。10
如果幽默是超我的乐趣,正如弗洛伊德所说的,那么历史的超我也

许能容忍最大的缓和。

如果明天的真理不能阻止一个年轻人进行法西斯主义和共产主义的冒险,如果明天的真理是贫乏的,因为它们用这种无言而语、拨动每个人身上的愤怒和希望之弦、但不是真理的散文的语言,以政治方式说出来的,何必昨天反对斯大林主义,今天反对阿尔及尔,何必耐心地解开资本主义和共产主义虚构的纽结,混淆所有的人比我们知道得更清楚的东西?如果所有的哲学家,或差不多所有的哲学家都以为需要有一种政策,而这种政策属于“生活使用”的范围,不是知性所能及的,这不是一种难以置信的误解吗?哲学家的政策是没有人实行的政策。这是一种政策吗?不是有哲学家能较确定地谈论的许多东西吗?当哲学家描述当事人不想知道的明智观点时,他们不是在承认他们不知道有关的事情吗?

*

这些反省差不多潜在于任何地方。在现在或将来是马克思主义者,其余的人首先根据承认哲学和政治的分离而划分的读者和作家中,人们能猜测到这些反省。他们很想同时以两种计划生活。他们的体验对问题有决定性影响,应该通过他们的体验来重新考虑问题。

首先,有一个事实是不容置疑的:在不认真研究政治,也不认真研究哲学的哲学家身上,有一种政治嗜好。因为众所周知,政治 11 是现代的悲剧,所以人们期待政治有一个结局。在人的所有问题都能找到头绪的借口下,一切政治愤怒都成了合乎情理的愤怒,正如黑格尔在年轻时所说的,阅读报纸成了早晨的哲学祷告。马克思主义在历史中发现了关于存在和虚无的所有抽象事件,他把大

量的形而上学放入历史中——这是合理的，因为马克思主义思考历史的框架，思考历史的构造，思考物质和精神、人和自然、存在和意识的融人，而哲学只能给出逻辑演算或图解。人类起源在一个全新的未来中的完整再现，以及革命政治需要经过这个形而上学的中心。然而，最近以来，人们把所有的精神和生活形式联系于纯策略的政治，一系列无明天的不连续行为，无结果的插曲的政治。从此以后，政治和哲学不结合它们的长处，反而相互交换它们的短处：人们有一种诡诈的实践和一种迷信的思想。关于议会党团的选举或毕加索的绘画，不知耗费了多少时间，多少争论，好像世界史，大革命，辩证法，否定性完全是以这些贫乏的形式表现出来的。事实上，历史—哲学的重要概念一旦与知识、技术、艺术、经济变革失去联系，就将变得软弱无力，——除非在最好的概念中，政治的严谨能对迟钝、漫不经心和即兴发挥助一臂之力。如果这就是哲学和政治的结合，那么人们会认为还是分开为好。马克思主义作家与这一切决裂，重新扮演他们的角色：有什么更好的办法？不过，哲学和政治的"糟糕"决裂不能挽救任何东西，反而使哲学和政治都陷入贫困。

当倾听这些作家的时候，人们有时感到一种不舒服。他们时而说他们在一些基本观点上是马克思主义者，但不能明确指出是哪些观点，为什么他们在**某些观点**上是马克思主义者——哪怕嘲笑在他们中间的马克思主义者、马克思的追随者和马克思学家之间的混淆，时而需要一种新的学说，差不多一种全新的体系，但他们不会在从赫拉克利特、海德格尔、萨特那里借来的概念之外冒险。可以理解两种胆怯。多年以来，他们是在马克思主义中进行

12

哲学活动。当他们发现青年马克思，追溯黑格尔的起源，再从那里回到列宁时，他们多次遇到他们的未来剧的抽象表达，他们知道，人们能在这种传统中找到对付一个或几个反对派的所有武器，他们理所当然地以为自己始终是马克思主义者。但是，因为也是马克思主义长期以来向他们提供继续做共产党人，要求共产党人重新考虑其历史解释者特权的理由，所以人们理解当他们重返事物本身时，他们想排除任何中间事物，需要一种全新的学说。忠实于自己之所是，从头开始考虑一切，这两个任务中的任何一个都是无边无际的。为了确切地说出人们为什么仍然是马克思主义者，应该先说出马克思的精髓在哪里和在什么时候被丢失，人们处在系谱树的哪一条分枝上，人们是否想成为一条新的分枝，一条新的主枝，或人们是否想连接树干的生长主茎，或人们是否使马克思整个地重新回到马克思只不过是其过渡形式的一种较早和较近的思想，——总之，应该重新确定青年马克思与马克思，这两个马克思与黑格尔，这种传统与列宁，列宁与斯大林乃至与赫鲁晓夫的关系，以及最后，黑格尔—马克思主义与在它之前和之后的学说的关系。这项任务十分繁重，卢卡奇的所有著作只不过是其十分勉强的开始，是在共产党时代的尝试，因为这是并非很表面地研究哲学的惟一方法，既然卢卡奇的著作不属于这种方法，那么这种方法对卢卡奇的著作来说也是难以忍受的和不值一提的。因此，卢卡奇的著作转向科学，转向艺术，转向无党派的研究。但是，如果人们不能再依靠马克思主义近一个世纪以来的根基，如果应该作为自己的责任、并非表面地、在与那些不做别的事情和人们曾经对之提出异议和把他们打发走的人的不舒服接近中进行尝试，是何等地

令人感到不安。

因此,人们依违背于忠实的要求和决裂的要求之间,人们不能完全接受一种要求,也不能完全接受另一种要求。人们有时在撰写著作的时候,好像从来没有马克思主义,例如,人们根据博弈论的形式主义看待历史。然而,在其它地方,人们又保留马克思主义,回避任何修正。事实上,一种修正在进行之中,但人们把它掩饰起来,在重返起源时把它伪装起来。人们说,使正统观念解体的最终原因是独断论和哲学。真正的马克思主义不是一种哲学,我们局限于这种包含一切,包括斯大林主义和反斯大林主义,以及世界的整个生活的马克思主义。在难以置信的转折后,无产阶级终有一天将重新发现其普遍阶级的作用,将重新担负起在目前没有承载者,也没有历史影响的这种普遍的马克思主义批判……。因此,人们后来援引目前正在讨论之中的思想和行动的马克思主义同一性。对一个不确定未来的要求保留了作为思考方式和荣誉问题的学说,因为学说难以被当作生活方式。在马克思看来,这就是哲学的不足之处。但是,在人们把哲学当作替罪羊的时候,谁认识到了这一点?马克思为革命实践指出的非哲学(Non-philosophie)现在成了不确定事物的庇护所。这些作家比任何人更好地知道,哲学和政治的马克思主义结合已经破裂。但是,他们的所作所为好像这种结合原则上是在一个未来的世界,也就是一个想象的世界中,是马克思关于这种结合的论述:在历史、挽救的否定、完成的破坏中实现的和被破坏的哲学。这种形而上学的作用没有发生,——这就是为什么这些作家离开了共产党,因为共产党几乎没有实现抽象价值,共产党破坏抽象价值是为了提出自己的价值。

他们不能肯定形而上学的作用从来没有发生过。在这方面，他们不检查形而上学作用的哲学根基，而是把果断和决心转化为幻想和希望。安慰不是无可指摘的，因为安慰重新关闭在他们中和在他们周围的公开争论，压制必然出现的问题：第一个问题在于知道是否有一种破坏—实现作用，特别是一种使作为独立要求的安慰成为多余的思想的实现，或这个图式是否不意味着自然的一种绝对肯定性，历史或反自然(antiphysis)的一种绝对否定性，马克思以为能在其周围事物中实证它们，但它们也许只不过是某种哲学，不能免除重新检查。第二个问题在于知道这种作为一种肯定、革命的哲学表达方式的否定是否不能为一种无限权力的实践说明理由，因为起否定的历史作用的机器因而凌驾于任何可确定的标准之上，任何“矛盾”，乃至布达佩斯的矛盾，都没有权利与这种机器抗衡。如果人们一上来就认为马克思主义是后来有效的真理，那么对马克思主义本体论的一系列询问就没有必要。这些询问始终研究马克思主义的感染力和深远的生命力：这是创造性否定，实现—破坏的试验或考验；如果忘记它们，人们就不会承认这种试验是革命。无论如何，如果人们无争议地把它的要求——不是一种哲学，而是一个惟一的重要历史事实的表达，(以及它对作为反对历史的借口和错误的一切哲学批判)给予这种试验，因为人们发现目前没有在全世界范围的无产阶级运动，那么人们会搁置这种试验，人们会认为自己是名誉马克思主义者。如果哲学和政治的分离被归于哲学的错误，那么这将是一种不成功的分离。因为人们可能像错过一种结合那样，错过一种分离。

在这里，我们不假设任何预先确定的论点；在作为绝对知识的

哲学论坛前，我们决不会借口马克思主义和共产主义相互排除，把两者混淆在一起：在如果不实现哲学就不可能破坏哲学的马克思主义原则和仅仅破坏哲学的斯大林主义实践之间，有着明显的区分。我们没有暗示这个原则在这种实践中不可避免地会失效。我 15
们说，由于最近几年的事件，马克思主义进入了它的历史新时期，在这个时期中，马克思主义能引发分析，为分析定向，能保留一种重要的启发意义，但是，在马克思主义自以为是真理的意义上，它显然不再是真理，最近的经验把马克思主义放在第二真理的范畴中，并把使催促变得无意义的一种新状态和一种新方法给予马克思主义者。当人们问马克思主义者——当马克思主义者问自己——他们是否仍然是马克思主义者的时候，对这个糟糕的问题只有糟糕的回答，不仅是因为正如我们在前面所说的，一个确切的回答必须以一种展望未来的大量研究的完成为前提，而且也是因为即使这种研究已经完成，它也不可能用一个简单的回答作出结论，同时也是因为这个问题一旦被提出，就不能用拒绝肯定和否定来回答。把最近的事件当作"决定性实验"之一是荒谬的，即使有根深蒂固的看法，决定性实验在物理学中也是不存在的，因为在决定性实验之后，人们仍然能得出理论被"证实"或被"反驳"的结论。用这些基本术语提出问题是难以置信的，好像"真"和"假"是精神存在的两种惟一方式。即使在科学中，一个被超越的理论体系也仍然能被归入超越它的体系的语言中，它仍然是有意义的，它仍然保留着它的真理。当涉及到马克思主义的内在历史及其与哲学、前马克思主义和后马克思主义史的关系时，我们从现在起已清楚地知道，结论不可能是人们通常所理解的一种陈词滥调：要么"始

终有效”,要么“被事实推翻”。在得到证实或被推翻的马克思主义陈述后面,始终有作为精神和历史实验模型的马克思主义,马克思主义始终能依靠一些辅助性假设在失败后保全下来,正如人们也能肯定马克思主义不因为成功而普遍有效。自一个世纪以来,马克思主义学说唤起了许多理论和实践运动,成为许多成功实验的或失败实验的实验室,甚至在它的敌人看来,马克思主义也是许多有深刻意义的反应,争论,反马克思主义学说的刺激物,从此以后,谈论“反驳”和“证实”是不恰当的。即使在马克思主义的基本表达方式中,在我们刚才提到的马克思主义本体论中,有一些“错误”,这些错误也不是人们能阻止或忘却的错误。即使没有作为肯定或作为自身绝对否定的纯粹否定,这里的“错误”也不是真理的对立面,更确切地说,是一种有缺陷的真理。在肯定和否定之间,有一种内在的联系,马克思看到了这种联系,尽管他错误地把这种联系局限在客体—主体的两分法之中;客体—主体的两分法在他的著作中起着作用,为他的历史分析开辟了新维度,使这些新维度在马克思所理解的意义上不再是不容置疑的,但继续是意义的来源并且是可重新解释的。马克思的论点仍可能是真理,就像毕达哥拉斯定理是真理,但不是在对创立它的人来说它是真理的意义上——正如恒等的真理和空间本身的属性——也正如在其他可能空间中的某种空间形式的属性。思想史不是简单地表明看法:这是真理,那是谬论。和任何历史一样,思想史也有暗中的决定:它贬低或美化某些学说,把它们变成“寓意”和珍品。也有在思想史中显露出活力的其他学说,这不是因为在学说和一种不变的“现实”之间有某种奇迹般的一致或对应——为使一种学说成为伟大

的学说，这种局部的或干瘪的真理既不是充分的，也不是必要的，——而是因为学说在必要的陈述、命题和中间事物之外仍然是有说服力的，如果人们想走得更远的话。这就是经典著作。对于经典著作，人们认识到没有人能逐字逐句地接受经典著作，新事实不是绝对地处在经典著作范围之外，新事实从经典著作得到新的共鸣，新事实揭示经典著作中的新特点。我们说，重新考察马克思应该是对经典学说的沉思，不可能以全盘肯定或否定告终。你是或不是笛卡尔主义者吗？这个问题没有很大的意义，因为拒绝接受笛卡尔著作中这个或那个的人只有通过在很大程度上归于笛卡尔的论证才能做到这一点。我们说，马克思正在转向这种第二真理。 17

我们只是凭最近的经验，特别是凭马克思主义作家的经验才这样说。因为当加入共产党很久的共产党人最终离开党或被排斥在党之外时，他们是作为"马克思主义者"还是作为"非马克思主义者"？他们的所作所为正好表明，困境是字面上的，应该走得更远，没有一个学说都能战胜事物，能把布达佩斯的镇压转变为无产阶级的胜利。他们并没有以意识自由和哲学唯心论的名义与正统观念决裂，因为正统观念使无产阶级日趋衰弱，直至武装反抗和批判，进而使无产阶级工会和经济生活日趋衰弱，进而使科学和艺术的内在真理和生活日趋衰弱。因此，他们以马克思主义者的身份进行决裂。不过，他们进行决裂的时候，同样违背了马克思主义原则，马克思主义原则指出，每时每刻都有一个无产阶级的阵营和一个无产阶级敌人的阵营，任何创举都是通过这种历史的裂缝来评价的，在任何情况下，人们都不应该"让敌人占便宜"。当他们今天

说他们仍然是马克思主义者，但还必须补充说，他们的马克思主义不再等同于任何机器，他们的马克思主义是一种历史观，而不是现实的历史运动，总之，他们的马克思主义是一种哲学的时候，他们没有欺骗自己，也没有欺骗我们。当他们进行决裂的时候，他们在愤怒或绝望中预感到或回到历史的无声进程之一，他们毕竟把马克思当作一位古典主义者或一位哲学家。

人们对他们说：归根结底，任何创举，任何政治或非政治研究都是根据政治结果来评价的，政治路线是根据党的利益来评价的，党的利益是根据领导人的观点来评价的。他们拒绝把所有的要求，所有的标准经过一系列还原归结为一个惟一的要求和标准，他18们断言，历史运动是以其他方式，根据其他节律，在政治组织范围内，在无产阶级中，在工会中，在艺术中和在科学中进行的，历史的中心不止一个，领域不止一个，参照计划不止一个，意义的来源不止一个。因此，他们不承认存在一客体(Etre-objet)、同一性和差异的某种概念。他们采用与多个中心或多个领域一致的存在(E-tre)概念。他们说了他们不是哲学家吗？

人们继续对他们说：你们谈论马克思主义，但你们谈论马克思主义的里面和外面吗？当马克思主义显露和展现出来的时候，这个问题不再有很大的意义。当有办法的时候，人们谈论马克思主义的里面，当没有办法的时候，人们则谈论马克思主义的外面。谁做得更好？马克思主义曾建议对所有学说进行著名的“从里面超越”，当人们对马克思主义进行这种超越时，人们是在里面，还是在外面？只要人们不是重说约定的东西，而是试图通过它们理解自己和理解存在的事物，人们就已经在外面。人们在外面或不在外

面的问题只是在最初的一个历史运动或一个学说方面提出的。马克思主义不少于也不多于一个沉淀下来的历史和思想的无边际的场，人们就是在那里活动和学习思考。对想进入词语中的历史活动的人来说，变化是巨大的。但是，这正是哲学傲慢的顶点。

在世界范围内，显然有许多阶级斗争的形势。在古代国家，也有阶级斗争的形势——比如，在伊夫·弗朗(Yves Velan)的瑞士——在新独立的国家中，也有阶级斗争的形势。可以肯定，如果新独立国家中优先发展的部门是按照发达国家的利益确定的，那么其独立只不过是一句空话，新民族独立运动的左派在这方面与地方资产阶级发生冲突。也可以肯定，欧洲的新经济领域和工业社会的发展使旧式议会和政治生活成为过时的东西，把监督和管理新的经济机器的工作提到议事日程。我们可以根据马克思主义 19 造出一些能指引目前分析的范畴，"结构性帝国主义"也许是其中的一个范畴[①]。同样也可以肯定，沿袭下来的政治如果无视这些问题和揭示这些问题的马克思主义参考系，那么它就不可能是我们时代的政治。这就是当刚才我们说马克思是一位古典主义者的时候，我们所表达的意思。——但是，这种马克思主义本身是一种政治的概述吗？它关于历史的理论立场也是一种实践立场吗？在马克思的马克思主义中，理论立场和实践立场是一致的。人们可能发现了问题的答案，问题只不过是一种答案的开端，社会主义是资本主义的焦虑和运动。当我们看到联合起来的北非独立国家能

① 塞尔日·马莱(Serge Mallet)：《戴高乐主义和新资本主义》，载于《思想》1960年2月。

调整它们的发展，但“不得不依靠法国资本，技术人员和贸易”[1]，在法国政治和工会左派远没有认识到新问题，共产党对新资本主义仍持有一种完全否定的态度，以及在苏联共产党第二十次代表大会之后的苏联没有否认“结构性帝国主义”时，应该需要更多的乐观主义来期望“非洲民族独立运动的最进步力量马上会比较他们的当务之急和经济发达国家中工人阶级的当务之急”[2]。即使已经作了比较，能从中得出哪一种政策？即使各国无产阶级相互认识，它们能提出哪一种共同行动？如何原封不动地和部分地重新采用关于党的列宁主义概念？人们认识到作为理论分析工具的马克思主义和把理论定义为一种实践意识的马克思主义之间的距离。有阶级斗争的形势，人们也能以无产阶级和资产阶级的观点描述世界形势：这只不过是一种说法，无产阶级只不过是一种合理政策的一个名称。

我们在此以哲学名义所作的辩护，正是马克思主义者通过事物到达的思维方式。我们的时代每天都能使一种天真的合理性失望：它通过其所有裂缝看到根本性的东西，要求一种哲学解释。我们的时代没有吸收哲学，哲学也不是悬在我们的时代之上。哲学既不是历史的女仆，也不是历史的主人。它们之间的关系并非如人们想象的那样简单：确切地说，这是一种远距离作用，其每一种实质性差异都需要混合和搀和。我们还要学会正确使用这种重叠——特别是一种哲学：它不受政治责任的约束，因为它有自己的

① 塞尔日·马莱，引用著作，211页。
② 同上，214页。

责任，它能自由地进入任何地方，因为它不取代任何人，它不参与激情、政治和生活，不在想象事物中改变它们，而是揭示我们寓于的存在(Etre)。

*

人们嘲笑希望“历史过程”在其写字桌上经过的哲学家。当哲学家清算了历史的荒谬后，终于报仇雪恨。这就是哲学家在本世纪滑稽剧中的角色。不管人们回顾过去，还是思考当今哲学是什么，人们将看到，通观的哲学是一个插曲，并且这个插曲已经过去。

现在和过去，哲学都始于这个问题：什么思维？哲学首先致力于这个问题。在此，没有手段，也没有工具。这是一个纯粹之物：在我看来……一切对之呈现的人都不可能对他自己隐瞒，他首先呈现给自己，他是这种自己对自己的呈现，他来自无，任何东西和任何人都不能阻止他成为他自己，也不能帮助他成为他自己。他以前存在着，现在也存在着，他是其荒岛上的国王。 21

但是，第一真理只能是一种半真理(demi-vérité)。它向其他的东西开放。如果没有这种自我深渊，就不可能有任何东西。一个深渊完全不是虚无，它有它的边界和它的四周。人们必定根据、按照和依据某物，面对和背对某物来思考某物。思维活动处在存在的推动中。我只能在一瞬间以同样的方式思考同一个物体。打开的口子原则上立即被填满，好像思维只能存在于最初状态。之所以思维能继续下去，是通过和经过将思维置于非现实事物的逐渐变动。因为有遗忘的非现实事物，也有经验的非现实事物。通过时间，我的思想具有历史日期，也是通过时间，我的思想具有历史意义，开辟一个思想的未来、一个周期、一个场，构成整体，成为

一种惟一的思想，成为我自己。思想不穿过时间，它沿着以前思想的航迹继续向前，不行使他具有的重新开辟航迹的权力，正如我们能重新看到山岗的另一个坡面：但既然山岗在那里，有什么用？坚信我今天的思想包含我昨天的思想，有什么用：因为我今天看得更远，所以我知道这一点。之所以我能思维，不是因为我跳出时间进入一个精神世界，也不是因为我每次都从无开始重建意义，而是因为时间之矢带着意义射向一切东西，使我的连续思想在另一个方向也是同时的，或至少使我的连续思想合理地相互重叠。我通过构造进行活动。我在一个时间金字塔之上，这个金字塔就是我自己。我占据场，我自我创造，但带着我的时间装置，因为我在世界中移动，也带着不为我的身体所知的一团物质。时间就是瓦莱里(Valéry)谈论的这种“精神体”。时间和思想相互纠缠在一起。思想的夜晚被一种存在(Etre)之光占据。

存在之光为什么不把必然性强加给物体？存在之光为什么把物体归结为它所构造的纯粹物体？我依靠时间的秘密联系，学习有感觉能力的存在的联系，其不相容的和同时的“诸方面”。我观察时间，好像时间就在我眼前，也好像我从另一边看时间，这不是不可能的，而是现实的，从现在起，它在别处通过我看不见的许多火花闪耀。当人们提到同时性的时候，指的是时间，也指空间吗？从我这里到地平线的这条线，就是我的目光运动的轨迹。地平线附近的房屋庄严地显现为一个过去的物体或一个期望的物体。相反，我的过去有它的空间，它的道路，它的有名称的地点，它的标志物。在连续事物和同时事物的交叉且分开的范畴下面，在线连着线的一系列同时性下面，人们重新发现一系列空间时间和点一事

件的不可名状的网络。当每一个物体超出本身，当每一个事实可能是维度，当观念是它们的范畴时，是否应该说出物体，说出想象事物或观念？需要重新进行我们的景象和我们的宇宙轮廓的描述，我们的内心独白的描述。颜色、声音、物体，和凡高的星星一样，是存在的中心和光芒。

让我们使其他人与他们在有形世界中的呈现分离，人们说，如果我不认识他们，如果我不能在他们身上辨认出我掌握其惟一样式对自己呈现的某种符号，他们就不是为我存在。但是，之所以我的思想只不过是我的时间、我的被动和感性存在的反面，是因为当我试图理解自己时感性世界的材料显现出来了，其他人置身于感性世界的材料中。在存在之前和为了服从我的可能性条件和按照我的意象被重建，他们应该作为我也分享的一种惟一视觉(Vision)的立体感、差异和变化存在着。因为他们不是我用以填满我的空虚的虚构，我的精神之线，非现实的可能事物，他们是我的同类或我的肉体之肉体。当然，我没有经历过他们的生活，最终说来，他们是与我分开的，我也是与他们分开的。但是，只要人们发现感性事物的存在，这种距离是一种奇怪的接近，因为感性事物不必移动它的位置，就能进入多个身体。我的目光接触这张桌子，没有人看到这张桌子，所以应该是我看到这张桌子。不过，我知道这张桌子在同时和以同样的方式能对任何目光产生影响。因为我也看到其他人的目光，在有物体存在的同一个场里，其他人的目光勾画了桌子的一种行为，把桌子的各部分一个一个地连接起来，以构成一种新的共同呈现。在那里，一个目光对一个可见物体的连接，在刚才我进行的连接的名义下重新开始或展开。我的视觉包 23

含另一个视觉，更确切地说，我的视觉和另一个视觉一起活动，原则上落在同一个可见物体(Visible)上。我的可见物体之一变得有视见能力。我目睹这种转变。从此以后，它不再是物体之一。当我注视它时，我的目光不再停留在它上面，不再终止于它，不同于我的目光停留在物体上面或终止于物体；通过它和通过一种连接，我的目光继续朝向物体——只有我一个人看到、也许始终只有我一个人看到、但从此以后也只有我的目光以它的方式看到的同一些物体。我现在知道，我的目光也是惟一的自我存在。一切都取决于不可超越的丰富性，取决于感性事物奇迹般的多样性。这种多样性使同一些物体具有为多个感性事物而成为物体的力量，使物体中的一些物体——人和动物的身体——不仅仅有隐藏面，使它们的"其他面"[1] 是按照我的感性事物来考虑的另一种感知。一切在于这张桌子，我的目光刚才扫视和询问其结构的桌子，它不属于任何意识空间，但寓于其他身体的连接中——在于我们的目光不是意识活动，我们的每一个目光都要一种没有性、数、格变化的优先，但我们的肉体开口立即被世界的一般肉体填满——在于有生命的身体就这样自闭于世界，成为能看的身体，能触摸的身体，当然也能感受自己的身体，因为如果不能触摸自己和看到自己，人们就不能看和触摸。费解之处在感性事物中，在远距离一视觉(télé-vision)，它至多使我们丧失与其他人和世界同时的我们的生命。

24

当其他人中的一个人转向我，顶住我的目光和重新把他的目

---

① 胡塞尔。

光集中在我的身体上和我的脸上,会发生什么情况?如果我们不依靠言语的诡诈,把思想的公共域置于在我们之间的第三者,那么体验是难以忍受的。除了一个目光,不再有别的有可注视的东西,看的人和被看到的东西是可替代的,两个目光相互凝视,无任何东西能使之分开,能区分它们,因为物体已经被取消,因为每一个目光只能与它的类似物发生关系。在反省看来,仍然只有无共同尺度的两个"观点",两个我思,每一个我思可能自以为是比赛的胜者,因为如果我思考另一个人在思考我,这毕竟只不过是我的思想之一。视觉形成反省永远不能理解的东西:战斗没有胜者,从此以后,思想没有所有人。我注视另一个人。他知道我注视另一个人。我知道他也知道我注视他。他知道我知道他也知道我注视他……这样的分析是没有穷尽的,如果分析是万物的尺度,那么目光将无限地从一个目光转到另一个目光,但同时只能有一个惟一的我思。尽管反映之反映原则上是没有穷尽的,但视觉能使来自两个目光的阴暗部分相互一致,能使人们不再感到带着其目的论的两个意识,而是感到一个在另一个之中和在世界惟一的两个目光。当欲望把两个"思想"推向在它们之间的火线,燃烧的表面——两个思想就在那里寻求一种对于两个思想是同样的实现时,就像感性世界属于所有的人——视觉就描绘了欲望所实现的东西。

我们说,言语破坏了这种吸引力。言语不取消它,而是把它移到后面,把它移到后面很远的地方。因为言语利用它的冲动,言语在无声交流的浪潮中漂泊。言语清除或除去可命名物的共有整体中的意义,就像清除或除去感性事物的共有整体中我们的动作。当人们把语言当作思维的一种工具或一种代码时,人们破坏

了语言，人们不知道词语到达我们身上何种深度，不知道有一种
25 需要，一种说话的激情，一种当人们思维时对自己说话的需要，不知道词语有唤起思想——建立从此以后不可剥夺的思想领域——的能力，不知道词语能把我们自己意识不到的可能反应放在我们的嘴唇上，不知道萨特所说的词语把我们自己的思想告诉我们。按照弗洛伊德的观点，如果语言从外面代替在孤独中为另一种可能思想制定规则的一种思想，那么语言就不可能是我们的生活的完全"再投人"，不可能是适合我们的环境，就像水是适合鱼儿的环境。一种平行的思想和表达应该各自处在自己的完全范畴中，人们不能想象思想和表达相互人侵。不过，一个完全陈述的概念本身并不是一致的：这不是因为它本身如同我们所理解的那样是完全的，而是因为我们已经知道我们认为它是完全的和充分的。陈述更不是完全被想到和要求词语成为做自我呈现的手段的思想。思想和言语相互依赖。它们不断地相互替代。它们互为接替物，互为刺激。任何思想都来自言语和重返言语，任何言语都在思想中产生和在思想中告终。在人与人之间和每一个人中，有一种难以置信的"思想"是其叶脉的言语植物。——人们会说：最终说来，之所以言语不同于声音或响声，是因为思想在言语中放人了一定数量的意义——首先是词汇和语法的意义，因此，只有思想与思想的联系。显现，声音只是对一种思想来说才是会说话的，这不是意味着言语是派生的或是第二位的。当然，语言系统本身有它的可想象结构。但是，当我们说话时，我们不像语言学家那样思考它的结构，我们甚至没有想到它的结构，我们想到我们所说的东西。这不仅仅是因为我们不可能同样想到两个东西：

人们会说，为使一个符义(signifié)——不管是发送的还是接受的——呈现在我们面前，我们应该不再回想代码和信息，我们应该形成言语的纯粹算符。作用的言语引起我们思考，活跃的思想不可思议地找到它的词语。没有一般的思想和一般的语言，通过分析，这两个概念中的任何一个概念都具有双重性，使一个分支伸展到另一个分支中。有人们称之为思想的合理言语——也有人们称之为语言的有缺陷言语。正是当我们不知道我们在说"那是词语"的时候，我们自己的话语在我们看来才是纯粹的思想[①]。有一种发音不清楚的思想(心理学家的"哎呵—体验")，有已实现的思想——突然不知不觉中被词语围绕的思考。表达活动发生在能思维的言语和会说话的思维之间，而不是如同人们随便所说的，在思维和语言之间。不是因为思维和语言是平行的，我们才说话，而是因为我们说话，它们才是平行的。"平行论"的缺陷是认为在范畴之间有着对应，使我们看不到最初通过重叠产生范畴的活动。涵盖言语和使言语变成一种可理解体系的"思想"，大作家和我们自己的工作置于我们之上的思想场或领域，是我们不能恢复其作用的可支配意义的开放整体，是我们不能描绘、我们沿着它继续前进的思维航迹。我们有这种经验，就像我们有胳膊，有腿，我们不需要想到它们就能支配它们，就像我们不需要想到我们的腿和我们的胳膊在哪里就能"找到"它们，瓦莱里恰如其分地把酝酿表达的这种说话能力称之为"词语动物"。人们不把表达理解为两个实际范畴的结合。但是，如果符号只不过是符号之间的某种

26

---

① 让·波朗(Jean Paulhan)。

差异，意义只不过是意义之间的某种差异，那么思维和言语就如同两种凸现相互涵盖。作为纯粹的差异，它们是难以分辨的。在表达中，问题在于重新组织约定的东西，使它们具有一种新的曲率，使它们屈服于某种意义的凸现。有自我理解和自我感知的东西——特别是神秘地从语言深处事先把所有物体叫做为可命名物的东西——有需要说出来的和还只是在约定物体的世界中的一种明显焦虑的东西。问题在于使思维和言语相互涵盖或相互交叉。如果我的远处视觉不能在我的身体中找到一种使之转变为近处视觉的自然方法，那么我就不能跨出一步。如果我的思维打开的意义界域不能通过言语成为人们在戏剧中称之为*非活动布景*的东西，那么我的思维就不能跨出一步。

语言能变化和扩大，因为人们想进行身体间的交流：语言具有和身体间交流同样的力量和方式。秘密的东西又一次应该成为公开的和差不多*可见的*。这里和其他地方一样，意义是以整体的方式，靠一些不容置疑的动作支撑的。这里和其他地方一样，我相互关联地针对物体和其他人。当我对其他人(或对我自己)说话的时候，我不*谈论*我的思想，我*说出我的思想*，我的思想之间的东西，我的内心思想，我的个人思想。人们可能回答说：这不是你说出的*东西*，而是对话者归纳出的东西……让我们听听马里沃(Marivaux)说的话："我不想说你是漂亮的。——这是在人们想到之前已经说出来的东西。"是谁说的？对谁说的？不是一个人对另一个人说的，而是一个有身体和语言的人对另一个有身体和语言的人说的，一个人通过一根不可见的线拉住另一个人，就像操纵提线木偶的人使另一个人说话，*使另一个人思考*，使另一个人成为他之所是，

就像一个人不是单独的。因此，事物是通过我们不拥有它，但它拥有我们一种言语(Parole)和一种思维(Penser)被说出和被想到的，人们说，在我们和其他人之间有一堵墙，这堵墙是我们共同建造的：每个人把自己的石块放在另一个人留下的空隙中。推理活动也必须以这些无止境的谈话为前提。我们所爱的，所恨的，所认识的或只有一面之交的人都用我们的声音说话。空间只能是由同时的自在点构成的，我们的时间只能断绝它与一种时间性空间的联系，有联系的世界只能是一系列平行的意识。痕迹变得模糊和相互转化，构成“公开时间”的一种惟一航迹。 28

应该根据这个模型思考历史世界。既然人的主动性根本不能取消物体的作用，既然“物体的力量”始终通过人起作用，那么问历史是由人构成的还是由物体构成的，有何意义？这种分析想把一切都放在能揭示历史真相的一种惟一计划上是徒劳的。没有最后的分析，因为有历史的肉体，因为和在我们的身体中一样，在历史的肉体中，一切都有作用，一切都是重要的，也有底层结构，我们对自己形成的概念，特别是它们之间的不断交流——在这种交流中，物体的力量成了符号，思想成了力量，结论成了事件。人们问：历史在哪里形成？谁创造历史？描绘和在历史后面留下航迹的这种运动是什么？言语(Parole)和思维(Pensée)的运动，以及在我们之间的感性世界的分裂是同类的：到处都有在每一个“意识”所能产生的东西之外的方向、维度和形状，不过，是人在说话，在思维，在看。我们如同处在语言或存在场中那样，处在历史场中。

从私下到公开，从事件到沉思，从思维到言语和从言语到思维的这些变化就是这种来自四面八方的共鸣——它使人们在对他人

说话的时候，也对自己说话，使人们谈论存在，这种词语在词语后面的云集，思想在思想后面的云集——这种普遍的替代也是一种稳定性。儒贝尔(Joubert)写给夏托布里昂(Chateaubriand)说，他只需"摆动他的法宝"。虽然生活比写书更难，但只要有我们的身体和语言装置，我们所做的一切最终都有一种意义和一个名称——即使我们一开始不知道是何种意义和名称。观念不再是另一种肯定性，不再是把它的丰富性置于另一个太阳下的另一个世29界。当我们重新发现世界或"垂直的"存在，在我直立的身体前面直立的人和其中的其他人时，我们了解到一种观念也在其中获得其真正可靠性的维度。观念是隐蔽的轴心，或如同司汤达所说的，是我们的言语的"根基"，我们的重心，在其周围建有语言的拱门、只有在石块的相互紧压下才实际存在的限定空间。物体和可见世界是以另一种方式构成的吗？它们始终在我在视野中看到的东西后面，人们称之为视见度的东西就是这种超验性本身。只有隐藏物体的其他面在隐藏物体的活动中揭示物体，物体和物体的面才能呈现出来。看，原则上是看人们看到的东西之外，是进人一个潜在的存在。不可见物体是可见物体的凸现和深度，可见物体包含的纯粹肯定性不比不可见物体更多。我们现在知道，为了找到思想的来源，我们应该在陈述下面，特别是在笛卡尔的著名陈述下面去寻找。其逻辑真理——即"为了思考，必须存在"，其陈述意义原则上并不支持他，因为当我们进入思维的人，进人其天生的联系——物体的存在和观念的存在是其类似物——的时候，其逻辑真理和陈述意义与一个思维对象有关。笛卡尔的话语是指出在我们每个人身上有待发现的这种能思的思维(pensée pensante)的行为，

是基本思维的"芝麻开门"。思维之所以是基本的,是因为思维不是由什么东西传递的。但思维不是基本的,好像人们靠思维就能到达应该建立和继续存在的一个深处。思维原则上没有深处,也可以说没有深渊;这意味着思维从来不和思维本身在一起,意味着我们根据或通过被思的东西发现思维,意味着思维是开放,把我们固定在物体中和观念中的轴的另一个不可见端点。是否应该说这个端点是无?如果这个端点是"无",那么近处和远处的差别,存在的凸现将在思维前面消失。维度性(dimensionnalité)和开放不再有意义。绝对的开放完全适用于一个无条件的存在,如果缺少需与之区分的另一个维度——我们称之为"垂直度"的东西,那么现在就不表示任何东西。与其谈论存在和虚无,还不如谈论可见物体和不可见物体,我们重申,它们不是矛盾的。人们说不可见物体,就像人们说不运动物体:不是因为与运动无关,而是因为保持不动。这就是视见度的零点或零度,可见物体的维度的开放。没有必要考虑一种绝对的零度,一个无条件的存在。当我谈论虚无的时候,已经有存在,因此,这个虚无不完全是虚无,这个存在不是与自身同一的,不是没有问题。在某种意义上,哲学的最高点也许仅在于重新发现这些自明之理:思维在思,言语在说,目光在看,——但是,在两个相同的词语之间,每次都有人们为了思,为了说和为了看而跨过的间距。

揭示可见物体和不可见物体的这种交叉的哲学是一种通观的反面。这种哲学深人感性事物,深入时间,深入历史,走向它们的连接点,它不是通过它本身具有的力量超越它们,它只是在它们的意义中超越它们。我们记得蒙田的话:"任何运动都呈现给我们",

我们有理由从中得出，人只是在运动中[1]。同样，世界只是在运动中，存在(Etre)也只是在运动中。因此，所有物体只能在一起。哲学是这种存在的回忆，而科学不关注这种存在，因为科学构想存在和认识的关系，几何图及其投影的关系，因为科学忽略包含的存在，人们可能称之为存在拓扑学的东西。但是，在科学下面进行研究的这种哲学反而没有激情，政治和生活更“深刻”。无任何东西比通过存在之墙的体验更深刻。马里沃还写道：“在我们看来，我31 们的生活不比我们，不比我们激情更宝贵。只要观察一下发生在我们的本能中的东西，人们就会说，活着对于存在来说不是必要的，我们活着只是出于偶然，但我们存在却是自然的。”通过激情和欲望到达这种存在的人知道所有应该知道的东西。哲学对他们的理解不超过他们的自我理解，哲学是在他们的体验中才认识存在。哲学没有把握躺在其脚下的世界，哲学不是一种人们能一览无余地看到所有局部景象的“通观位置”，哲学寻找最初存在的联系，向从来没有离开存在的那些人请教。而文学，艺术，生活活动是和物体本身、感性事物本身、存在本身一起产生的，除非到了其极限，它们只能有和产生在习惯和已构成事物中的错觉，不用颜色只用黑白进行描绘的哲学像铜板雕刻法那样不让我们无视世界的奇特性，人能和哲学一样，甚至能比哲学更好地正视世界的奇特性，但是在半沉默中。

---

① 让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)，《在运动中的蒙田》，载于《新法兰西杂志》1960年2月。

*

这就是人们将在这里发现关于它的一些分析的哲学。人们知道,这不是哲学,如果人们认为我们在政治中的论述有点傲慢,有点自作聪明,那么应该提出质疑。真理可能是人们需要多种生活才能进入带着它所要求的绝对放弃的每一个体验领域。

但这种口气不是很虚伪,不值得称道吗?人们以为已经过深思熟虑的一切东西——自由和政权,反抗政权的公民,公民的英雄主义,自由的人道主义——取消和实现它的形式和实际民主——革命的英雄主义和人道主义,都趋于衰败。在这点上,我们顾虑重重,我们责备自己用语太冷酷。但需要进一步加以考察。我们称之为无序和衰败的东西,更年轻的人认为是自然的,他们 32 也许坦率地正视它,因为他们不再寻找我们引用的依据。许多忧郁的激情,许多虚伪或精神错乱,许多虚假的困境也在爆炸声中消失。在十年前,谁料到这种情况?也许,我们处在历史飞速发展的时期之一。我们被法国的事件或外交的吵闹插曲弄得晕头转向。但是,在噪音下面,有一种寂静,一种期待。为什么不是一种希望?

当萨特在我们青年时代的美好回忆中第一次发现绝望和反抗的基调时[①],我们犹豫不决地写下这些话。然而,这种反抗不是指责世界和其他人,宽恕自己。这种反抗不享有本身的乐趣,它拥有其范围内的整个科学。这是反省的反抗。确切地说:遗憾的是没有从反抗开始,这是一种即使在回顾中也不可能是绝对的"我应

① 《亚丁阿拉伯》前言,F.马斯佩罗版本。

该”,因为萨特在今天和以前清楚地知道,并在尼藏[①]的著作明确指出,反抗不能持续下去,也不能在革命中实现。因此,他对反抗的青年时代抱有一种想法,这是一种幻想,不仅因为时机已经丧失,而且也因为在其他人的巨大错误旁边,他的早熟的头脑清楚没有摆出不体面的姿态:人们怀疑萨特把这种姿态与愤怒的幻觉交换,即使他处在幻觉的年龄。正如他所暗示的,这种姿态不是本质上的贫乏,而是同样的尖锐,同样的与自己妥协和暧昧态度的不耐烦,同样的羞耻,同样的无私——它能防止他变得无耻和促使他进行人们刚刚看出来的高尚的自我批评。《亚丁阿拉伯》前言是从成熟的萨特到年轻的萨特的责备,和所有年轻人一样,萨特对此毫不介意,抱住我们的过去不放,——况且:他在生活的转折点获得新生,侵犯他的法官,用他的嘴说话,以致人们难以相信他如此不适应潮流,如此应受谴责,以致人们最终怀疑只有一个惟一的萨特,事情毕竟只是可能的。人们劝年轻的读者不要轻信萨特因错过反抗而错过生活,——不要轻信如果他们感到厌倦,那么到了无可指责的四十岁或五十岁,他们将如愿以偿。在萨特和经历了过去的和现在的萨特,以及其他的萨特之间的争论中,为揭示真相起见,在二十岁的萨特,法国解放和最近几年的萨特,及其与二十岁的尼藏,共产党人的尼藏和1939年的尼藏,以及那个时代与今天的愤怒年轻人(angry young men)之间的鲜明对比中,不应该忘记,剧

① 尼藏(Paul Nizan, 1905—1940),法国哲学家和作家,1924年和萨特一起进入师范学校,1925年因被死亡观念缠绕离开法国赴亚丁,回国后于1927年加入法国共产党,在苏德签定和平条约后脱离法国共产党,二战期间被动员入伍,不久阵亡。其著作《亚丁阿拉伯》(1931)在1960年重版时,萨特写了一篇前言。——译者

情源于萨特，其始终如一的原则——因为这是他的自由——是拒绝接受他慷慨地给予其他人的辩解理由，他的惟一的错误，如果他有的话，是在他自己和我们之间作了这种区分，我们因而必须修正目的，必须重新做总结——其该死的头脑清楚虽能照亮反抗和革命的迷津，却不顾他的反对用我们可以拿出的一切来原谅他。这篇文章不是放在萨特生涯上的一面镜子，而是今天的萨特的一种行为。是我们在阅读，是我们在回忆，我们不可能很容易地把罪犯和法官分离开来，我们发现在他们之间有一种家庭气氛。不，二十岁的萨特并非如此地与今天加以否认的萨特不相称；其今天的法官在判决的严密性方面仍然和他相象。作为自我理解自己的体验努力，对自己和自己对事物的解释，这篇文章不是为了仅仅被阅读——作为一个笔录或一种澄清——而是为了被认识、被沉思和被重读而撰写的。它肯定有一种比较丰富的意义，也许有一种不同于作者放人其中的意义的意义，如果文学是美好的，这是文学的运气。

如果要加以分析，那么应该在三十年后分析失落的他人的这种离奇的再发现，这种再发现的神秘之处，当然，这不是因为在风度翩翩和才智横溢的外表下，尼藏不是萨特所描绘的正直的、勇敢的、忠实于自己的主题的人，——而是因为以前的萨特在我们的记忆中没有实在性，没有分量。 34

他说，我反复对他说我们是自由的，作为其惟一反应的嘴角一丝微笑比我的所有话语更意味深长。我不想感知我的各生理系统的物理重量，也不想认识向我隐瞒我的真正存在和使我屈从自由之荣誉的外部原因。我没有看到能影响自由和威胁自由的任何东

西，我也狂热地以为自己是不死的，我没有在死亡和焦虑中发现人们想到的东西。我没有在我身上感到有消失危险的任何东西。我得救了，我被选中了。事实上，我是有思维能力和有写作能力的人，我在我的外面活着，我寓于其中的灵魂(Esprit)只不过是我作为学生在陆军子弟学校接受教育的抽象条件。我不知道在我身上的需要和联系，所以，我不知道在其他人身上的需要和联系，这就是说我不知道其他人的生活的变化。当我感受到痛苦或焦虑时，我认为它们与讨好心理，甚至与矫揉造作有关。恼怒，恐慌，友谊和爱情的恐惧，惹人讨厌的成见，总之，消极的心理，实在无法忍受：它们是被选定的态度。我曾经认为尼藏已经决定做一个真正的共产党人。因为我在斗争之外，特别是在政治斗争之外(我参与其中时，是为了把我的随遇而安的性情，我的建设性的和随和的心情带人其中)，我不理解尼藏为了走出其童年的困境所做的努力，他的孤独，他对得救的追求。他的恨来自他的生活，这是纯金币，我的恨来自头脑，这是假币……

只有在一点上，我们认为萨特是正确的。使人感到惊奇的是，他没有在尼藏的著作中看到明摆着的事实：在节制，讽刺和镇静，死亡和脆弱的沉思下面。这意味着有两种做年轻人的方式，这两种方式难以相互理解：一些人受他们的童年强烈吸引，童年缠绕着他们，童年使他们迷恋于特别的可能事物。另一些人则被童年抛弃，走向成年生活，他们以为自己没有过去，也接近所有的可能事物。萨特属于第二种人。因此，做他的朋友并不容易。他在他自己和他的主题之间设置的距离也使他与其他人体验到的东西分开。他不像允许他自己那样允许其他人“感受”，即有在他看来的

他们的苦恼或他们的焦虑,但他可以在自己的心里秘密地和可耻地有这些感受。应该了解到在他身上和在其他人身上任何东西都是有原因的,不想有这些感受的念头是承认它们的另一种方式。

但是,其他人,延续他们的童年或希望在超越童年的同时保存童年,因而寻找得救的方法的那些人,是否应该说他们有理由反对他?他们也应该了解到人不能超越他所保存的东西,无任何东西能使他们复得他们所怀念的完整性,如果他们执迷不悟,那么他们只能在做愚者或说谎者之间进行选择。萨特没有在他们的寻找中陪伴他们。但他们的寻找是公开的吗?从妥协到妥协,他们的寻找不需要明暗对比吗?他们完全知道这一点。因此,在萨特和他们之间,有亲密的和疏远的心理关系。萨特今天指责他们:他们能容忍其他人的指责吗?我们至多说,羞耻和讽刺是有感染性的。萨特不理解尼藏,因为他以华丽的文笔描述他的痛苦。需要他的书,他的生活结局,在萨特那里,需要他死后的二十年经历,才能最终理解尼藏。但是,尼藏希望人们理解他吗?萨特今天谈论的尼藏所受到的痛苦不是人们并非想对读者,而是想对某个人吐露的一种供词吗?在萨特和尼藏之间,尼藏能容忍这种吐露隐情的口气吗?萨特比我们更了解这一点。让我们提供一些琐事。

在我们准备师范学校录取考试的那天,我们看到一位不知道为何返回的校友,带着被录取者的神态走进我们的教室。他身穿深蓝色服装,佩戴瓦卢瓦三色标志,令人仰慕。有人对我说,他叫尼藏。他的穿着,他的风度一点也没有显示出巴黎高等师范学校文科预备班和师范学校的艰苦学习生活,当对此有深刻感受的我们的教师微笑着说,尼藏又重新回到我们中间时,他用冷漠的 36

语调说:"为什么不呢?"并迅速地坐在我旁边的空位子上,沉浸在我的索福克勒斯[1]之中,好像那天早晨这是他惟一要做的事。当他从亚丁回来时,我在我的邮件中发现了保尔—伊夫·尼藏的名片,邀请新生梅洛—庞蒂在第二天去他与萨特同住的房间拜访他,因为他在亚丁认识梅洛—庞蒂的一个远房亲戚。会面是礼节性的。萨特的床位空无一物。相反,尼藏在墙上交叉地挂了两把有剑鞘的花式剑。就是在这个氛围中,我后来得知去阿拉伯企图自杀的那个人出现在我面前。过了很长一段时间,我在S公共汽车站遇到他,他已经结婚,成为活动分子,那天,他拎着一只很重的公文皮包,奇特地戴着一顶帽子。他称自己是海德格尔,说了几句客套话,我感觉出他已经告别哲学,他十分冷淡,所以我不敢当场向他提出问题。我喜欢回忆这些琐事:它们不能证明什么,但是,它们来自生活。它们使人感到,如果萨特不很了解发生在尼藏身上的变化,那么在尼藏方面,由于幽默,持重和礼貌,他也仅仅部分地投入政治中。据说,之所以萨特在三十年之后能理解他,是因为萨特的缘故,也是因为尼藏的缘故。尤其是因为他们是年轻的,也就是说,他们是武断的和害羞的。这也许是最后的和更深刻的原因。

萨特责备自己误解了尼藏,但在1928年——在家庭,书本,活动分子的生活,与共产党决裂,特别是在三十岁死去之前,尼藏真的存在吗?因为他在短短的三十五年中自我完善,自我封闭,自我

---

① 索福克勒斯(Sophocles,前496—前406),古希腊三大悲剧诗人之一。——译者

停滞,所以在整体上,这些年在我们后面逐渐变成了二十年,我们 37 现在希望他所发生在这些年代的初期和每时每刻。他的生活开始是狂热的,最终也是真实的;他永远是年轻的。因为时间反面能使我们不止一次地弄错,使我们认识到错误,我们的来回奔波使我们的足迹变得模糊,我们自己的青年时代对我们来说已一去不复返,烟消云散,其真相已无法弄清。我把希望的标准用于另一个过早结束的生命。我把死亡的严格标准用于我的继续存在的生命。一个年轻人已经做了许多事情,尽管他命途多舛。一个还活着的老成的人,我们觉得他什么事情也没有做。和在童年中的事情一样,我也在英年早逝的同学中发现了一切:或是在我身上产生或泯灭的信仰,或是仅仅在记忆中形成的现实[①]。有另一种回顾性幻觉,这是柏格森没有谈论过的:不是预先存在的幻觉,而是不复存在的幻觉。也许,时间不是从将来流逝,也不是从过去流逝。也许,这就是在我们看来造成另一个人、特别是另一个已不复存在的人的实在性距离。但是,如果我们认为这个距离是对我们而言的,那么它能使我们恢复权利。始终缺少五十岁的尼藏对他们的青年时代的描写,以抵消萨特今天对他自己和对二十岁的尼藏的描写。在我们看来,他们是一个从某个方向开始走,另一个从反方向开始走的两个人。

之所以人们在萨特的叙述中感受到忧伤,是因为人们在叙述中看到两位朋友渐渐地从事物中学到了他们一开始就能相互学到的东西。尼藏无法忘怀其父亲的形象,无法摆脱在他之前发生的、

① 《在斯万家》,I,265 页。

一个离开其阶级的工人的悲剧，意识到从那时起他的生活就是不真实的和不成功的，想在自我憎恨中结束生活，他一开始就知道童年、身体和社会的力量，知道父子关系和历史关系是交织在一起的，这是一种焦虑。他可能没有摆脱这种吸引力，由于他简单地选择了结婚和家庭，接受父亲的角色，所以更无法摆脱这种吸引力。38 如果他想重新回到他的父亲把他推出去的生活轨道，那么应该从头开始净化，与造成其孤独的社会决裂，否定其父亲的所作所为，在另一个方向重新走自己的路。随着时间的流逝，迹象不断增加，爆发逐渐临近。逃到亚丁是一种通过冒险的解决办法的最后尝试。逃到亚丁只不过是一种解闷，不管是出于偶然还是他想秘密地悟出真理，尼藏没有在殖民制度中发现我们对外面依赖的明确迹象。所以，痛苦的原因在我们的外面，这些原因是可以辨认出来的，它们有一个名称，人们也能否定它们。因此，有一个外面的敌人，如果我们仍然是单独的，那么我们对这个敌人就无能为力。因此，生活是战争和社会战争，尼藏已经知道萨特后来说的许多东西：一开始就不是游戏，而是需要，在我们的视野内，我们不把世界，不把处境，也不把其他人当作景象，我们与它们融为一体，我们以整个身体吸收它们，我们是缺少其余一切的东西，我们身上有一种普遍的异化本原和我们的中心虚无。在这种泛悲剧主义中，在这种也是历史的流动的焦虑浪潮中，尼藏用生命超越这个异化本原。

但是，出于同样的理由，以及因为他不生活在悲剧中，萨特早就理解得救和重返现实是骗人的把戏，他不是乐观主义者：他从来不把善(Bien)和存在(Etre)等同起来。更没有得救，没有被选中。

他是精力充沛的、快活的、敢闯的，在他面前的所有事物都是新奇的和值得关注的。确切地说，在悲剧和希望方面，他是堕落前预定论者，已准备好去解开秘密的纽结。尼藏在战前的十年经历是由于他的预感的一种证明。他今天描述这种经历——他出自内心和真诚加以接受，只有他重新认识他在转变问题上告诉我们的东西，才能做到这一点。人们自称是基督教徒，共产党人。人们想表达什么？人们可不能顷刻之间完全改变自己。只有当人认识到他的 39 命运的外部原因时，人才能立即接受——我想，正如马里丹(Maritain)所说的——生活在其自然生活的信仰之中的许可和使命。平息他的骚动是没有必要的，也是不可能的：从此以后，他的骚动已成为"习惯"[①]。其精神上的痛苦现在成了一种无限真理(Vérité)在他身上留下的印迹。他承受的痛苦有助于他，也有助于其他人继续活下去。他不需要舍弃他的才华，如果他有的话。相反，当人们解除了他的焦虑时，他的才华就能释放出来。生活，过得愉快，写作就是同意沉睡，就是可疑，就是虚弱。现在，应该夺回被罪恶夺走的东西，正如列宁所说的，应该夺回被资产阶级夺走的东西。共产党隐隐约约看到了未来的另一种人，另一种社会。但是，在目前，在一个相当长的蒙昧时代，共产党要用国家机器对付资产阶级国家。这是以毒攻毒的方法。从那时起，根据人们在罪恶的起源中，还是在它所唤起的未来前景中加以考虑，一切事物具有两重性。马克思主义者本身是不幸者，——也是完全回到原处和通过其原因被认识到的不幸。和"败坏道德"的作家一样，马克思主义

① 《亚丁阿拉伯》前言，51页。

者延长资产阶级的没落；但是，马克思主义者以此证明和超越资产阶级的没落，走向一个新的未来。共产党人尼藏“看到世界和在世界中看到自己”[①]。他是主体，也是客体。作为客体，他随着时间而消失，作为主体，他靠着未来而得救。不过，这种两重性的生活是一种惟一的生活。马克思主义者是历史的产物，他从里面投入到作为另一种社会和另一种新人的产生的历史中。这何以是可能的？作为有限的存在，马克思主义者应该回到无限的生产力之中。这就是为什么许多马克思主义者受到斯宾诺莎主义的诱惑，尼藏是其中的一个。和尼藏一样，萨特也喜欢斯宾诺莎，但反对超验的东西，反对调和者，他很快在斯宾诺莎那里认识到调和者的骗人把戏，“同时打破其界限和重返无限物质的有限方式的全部肯定”[②]。归根到底，斯宾诺莎所做的一切都是为了掩盖否定的力量和作用。对一种无限的肯定性的附和是赤裸裸的焦虑的代名词，想通过否定到达彼岸，想使死亡耗尽、整体化、内化的意图。“我们没有这个，甚至没有与我们的虚无的直接联系”[③]。萨特后来发现了这种哲学表达方式。但是，他在二十岁时，当寻找得救的人与原来的想法拉开距离时，他感到有欺诈和掺假。尼藏希望不再思考自己并做到了这一点，他仅仅关注原因的连贯。但他仍然是习惯于否定的人，无法改变自己的人，最终在事物面前碰壁[④]。真正的否定性不可能是由两种关联的肯定性构成的：作为资本主义产物的我的

① 《亚丁阿拉伯》前言，48页。

② 同上，55页。

③ 同上，41页。

④ 同上，55页。

存在，以及通过另一个未来的我的肯定。因为在两种肯定性之间有斗争，必然是一个战胜另一个。或者，反抗成了启发的手段和职业的主题，不再被感受到，不再被体验到。马克思主义者通过学说和运动得救，他置身于职业中——按照他以前的标准，他已经完了。果真，这是最优秀者的情况，马克思主义者没有忘记，他没有说谎，他的智慧每时每刻从他的痛苦中重新产生，他的怀疑是他的信仰，但他不能说出来，他必须对其他人说谎。这就是与共产党人的多次谈话留给我们的印象：最客观的，但也是最焦虑的，带着生硬和柔软，以及隐藏的谦虚的思想。萨特始终知道和认识到——这就是使他不再做共产党人的原因——共产党的否定，作为转向的肯定性，不同于这种否定所说的东西，这种否定性说了两件东西，这种否定性是内部言语。 41

当看清了"否定者"的遁词后，他有时以怀旧的语言谈论 1930 年之前的转变时期和他的"建设性时期"，人们对此可能非常惊讶，大革命已经有了它的伪币。因为他后来在反省中能像容忍一个小缺点那样容忍这一切。他不仅仅重新采取尼藏在三十年以前坚持的立场。他以他自己的理由，以使他投身于政治但不改变他对得救的看法的一种体验的名义，进一步为这种立场辩护。这是发生在 1939 年的事情，我们还要重提旧事。

1939 年，尼藏突然发现不能很快得救，加入共产党不能摆脱困境和精神上的痛苦——与此同时，已经认识到这一点的萨特开始学习现实事物和历史，他后来转向一种外面的共产党。因此，他们走到了一起。尼藏从共产党政治回到反抗，不介人政治的萨特认识到了社会。我们应该读一读这篇好文章。应该超越萨特去阅

读,随着他的笔路,一切都进入他的反省中,我们的反省也进入其中。

他说,尼藏承认新人和新社会还没有来到,承认他可能看不到新人和新社会,承认应该不惜牺牲,不惜代价,献身于这个未知的将来,在任何时候都不怀疑大革命的方式。关于莫斯科审判,他没有发表意见。后来,他碰到了一个不能回避的考验。因负责一家党报的对外政治,他多次表示苏维埃联盟能防止法西斯主义,也能防止战争。他1939年七月在马塞偶然遇到萨特时,重申了这个看法。——在这里,我们要补充一点:尼藏知道,如果苏维埃联盟是遏制法西斯主义的惟一手段,那么我们不能避免法西斯主义,也不能避免战争,他本人已经接受了战争。我能作证。在他与萨特会面后的三个星期,我遇见了尼藏。如果我没有记错的话,是在科西嘉的波尔托,在卡萨诺瓦的家。他心情愉快,面带笑容,就像萨特所看到的。但是,——他的朋友们使他改变了思想,他们以前曾一起工作过,我对此知道得不很清楚——他不再说法西斯主义将在秋天垮台。他说:我们将对德国宣战,与苏联结盟,我们最终将赢得战争。他说得很坚定,平静,我现在仍依稀记得他的声音,好像他终于摆脱了自己……。两星期之后,苏德和平条约签定,尼藏离开了共产党。由于牵连到希特勒的西方盟友的这个条约,他没有作解释。但是法国共产党应该维护自己的尊严,应该假装愤怒,应该在表面上决裂。尼藏意识到,做共产党人不是扮演人们选择的一种角色,而是陷入一个悲剧:在不知道另一种角色的情况下接受这个角色,是在信仰中继续或在痛苦中结束,但在任何情况下都超出约定的界限和心中希望的生

42

活事业。如果事情是这样，如果在共产党人的生活和别的生活中，人们确实什么也没有做，如果多年的工作和行动在顷刻之间化为乌有，那么他可能认为，这就是无。

与此同时，萨特在想些什么？他以为尼藏欺骗了他。事情并非如此，尼藏离开了共产党。是他被人欺骗了。他们是政治世界中的两个孩子。世界是无情的，人们不可能判断出其中的风险，和平可能仅仅向那些不怕战争的人招手。只有当人们决定运用自己的力量，人们才能在行动中表现出自己的力量。如果人们畏畏缩缩地表现自己的力量，那么人们就会遇到战争，人们就会遭到失败。“我发现……整整一代人的极大错误……：在残酷的战争前时期，人们把我们推向大屠杀，但我们希望徜徉在和平的草地上。”[①] 因此，在萨特和尼藏的心目中，失望是不同的，教训也是不同的。尼藏为了一个非常明确的原因接受暴力，战争和死亡；事件愚弄了他的牺牲；他只有在他的心中才能找到庇护所。相信和平的萨特发现了一种应加以深思的不可名状的厄运。他不会忘记教训。教训源于他的政治实用主义。在一个着了魔的世界中，问题不在于知道谁有理，谁最正直，而是谁能与大骗子(Grand Trompeur)较量，用哪一种软硬兼施的手段能使大骗子就范。

因此，人们能理解萨特今天对1939年的尼藏提出的反对意见，以及为什么这些反对意见对尼藏不起作用。他说，尼藏在愤怒之中。这种愤怒是一种情绪表现吗？如果这是一种基本情绪，那么这是一种不恰当的认识方式。在已成为共产党人，每天在党内

① 《亚丁阿拉伯》前言，57页。

工作的人看来,说的和做的事情有一种分量,因为是他说了和做了这些事情。如果恰当地看待 1939 年的转折点,可以说尼藏是没有主见的人,他是失败的,他成为共产党人不是为了欺骗怀疑论者。也可以说他只不过是共产党的同情者。萨特还说,事情与共产党没有关系。他的死不是由于共产党。“大屠杀是世界的产物,到处都有。”[①] 我相信这一点。然而,这是相对地为共产党辩护,把它当作世界史中的一个事实。对处于其中的尼藏来说,要么是全,要么是无……萨特继续说:“头部中弹”。“我对自己说,如果他还活着,抵抗运动也会使他赴汤蹈火,如同其他人那样加入队伍。”[②] 加入队伍是可以肯定的。但是加入共产党的队伍吗?这是另一回事。几乎正好相反:一个权力职位,一个高级职务。即使他改变态度,他也不会忘记生活中的插曲。他离开的共产主义是在大革命中挽救祖国和家庭的明智学说。他可能会发现一种冒险的共产主义,在扮演了失败主义的角色后,这种共产主义可能通过抵抗运动扮演大革命的角色,在战后,可能扮演重建和调和的角色。即使他是这样想的,由于他相信马克思主义的真理,他能坚持到底吗?如果每次都不表态,他也许能做到。从外面或事后(结果一样)就事论事地解释共产主义的转变是一回事,策划诡计和做骗子是另一回事。我记得,我在 1939 年 10 月从洛林寄出一些信,预言以马基雅维里主义的方式划分在苏联和我们之间的角色。但是,多年以来,我没有宣扬苏维埃联盟。和萨特一样,我也是无党派人士:无

44

① 《亚丁阿拉伯》前言,60 页。

② 同上,58 页。

偏见地正确评价最强硬党派的最好立场。我们没有错，但是，尼藏也是有道理的。外面的共产党没有给法国共产党人上课。外面的共产党有时比法国共产党人更厚颜无耻，有时不像他们那样厚颜无耻，凡是法国共产党人同意的，外面的共产党就反对，凡是前者拒绝的，后者就容忍，共产党的生活处在一种自然的不理解之中。尼藏“忘记学过的东西”，但这也是学习。即使他在1939年的反抗——基于他的存在理由和做共产党人的理由——是一种后退，我们也把这种后退叫做布达佩斯起义。

一个从焦虑出发，另一个从快乐出发，一个走向幸福，另一个走向悲剧，两者向共产党靠近，一个是通过共产党的传统面，另一个是通过共产党的影子面，最后，两者都被事件抛弃。当他们的经历在这些深刻的事件中变得清晰的时候，萨特和尼藏也许从来没有像今天那样接近。现在，如果要指出这一切将导致何种结论，应该再援引一些萨特的华丽文字。在萨特那里，没有受到损害的东西新事物和自由的意义：“除非自欺欺人，人们不能重新找回已经失去的自由；不要往后看，哪怕是为了了解我们的‘真正’需要。”[①] 但是，通过这种真正的否定性——不满足于对同样的事物冠以不同的名称的否定性，我们目前能在哪里找到标记和徽章？由于十月革命那一代人的俄国没有在世界出现，是否应该指望它在新时期或新国家中出现？我们能回避我们的激进主义思想吗？但是，45 在历史中，没有纯粹的记载。让我们对年轻人说：“根据你们的意愿，你们想做古巴人，还是想做俄国人或中国人，还是想做非洲人？

① 《亚丁阿拉伯》前言，44—45页。

他们会回答我们说，要改变身世为时已晚。”[1] 在中国可能是明确的东西在这里可能是不明确的和含糊的。两种历史不可能相互吻合。即使有一天中国有了力量，谁敢肯定中国将解放（比如说）匈牙利或法国？在1960年的法国，我们能在哪里找到野蛮的自由的意义。一些年轻人在他们的生活中坚持这种意义，一些第欧根尼在他们的书本中坚持这种意义。这种意义在哪里？我们认为不是在社会生活中，而是在群众中。自由和创造是少数派，是对立派。人已经躲藏起来，而且躲藏得很好，这一次，不应该再弄错：这并不意味着人在面具后面，准备露出真面目。异化不是对天赋权力给予我们的东西的单纯剥夺，夺回被夺走的东西，保留我们应得的东西，不足以阻止异化。更重要的是：在面具后面，没有面孔，历史的人决不是人，凡是，人都不是单独的……

因此，我们看到萨特以何种名义和在何种意义上在今天重新接受年轻的尼藏的要求，并呈现给反抗的年轻人。“尼藏酸溜溜地谈到与我们的女人发生关系和想让我们去势的老家伙。”[2] 他写道：“人不是完整的和自由的，人在夜里做梦。”[3] 他说“爱是真实的，人们不能阻止我们去爱；生活可能是真实的，生活可能产生一种真实的死，但人们要我们出生之前就死去。”[4] 因此，我们的兄弟是爱，我们的姐妹是生活，我们的姐妹也是身体的死亡，死亡和出生是一样美好的。存在（Etre）就在手够得到的地方，只要能使

---

① 《亚丁阿拉伯》前言，17页。

② 同上，29页。

③ 同上，30页。

④ 同上，45页。

存在摆脱老人和富人的统治。你可以为所欲为，你可以贪得无厌， 46
"以其人之道还治其人之身，不要回避你的痛苦，要找出痛苦的原因，要清除痛苦的原因。"[①] 唉！他后来讲述的尼藏的经历表明，找到真正的原因并不是容易的，——要清除痛苦的原因，这是战争的口号，但是，在这个战争中，敌人是抓不住的。完整的人是不做梦的人，能善终的人——因为他活得好，能热爱生命的人——因他正视死亡，这像是两性人的神话，我们无法达到的象征。

由于这种真理可能是太粗糙，故萨特用年轻人的语言，用年轻的尼藏的语言重新表达它。"在把女人们保留给老人和富人的一个社会里……"[②]。这是儿子们的语言。这是人们在每一代人中都听得到的俄狄浦斯的语言。萨特说得非常好：每一个孩子在成为父亲的时候，既杀死他的父亲，又重演扮演其父亲的角色。我们再补充一点：好父亲是远古时代的童年稚气的同谋者；他呈现在他的童年得以重新开始、证实他是父亲的谋杀前面。宁愿犯罪，也不要性无能。这是不让儿童看到生活的体面的诡计。这个邪恶的世界是"我们为他们造就的"[③] 世界。这些堕落的生活是"人们造成的……人们今天为年轻人准备的"[④] 生活。然而，这不是真实的。这不是真实的：我们在任何时候都是事物的支配者，我们有明确的问题，我们因无意义的琐事搞糟了一切。在读这篇前言的时候，年轻人将了解到他们的前辈并不是过着安逸的生活。萨特宠爱他

---

① 《亚丁阿拉伯》前言，18 页。
② 同上，29 页。
③ 同上，18 页。
④ 同上，16 页。

们。更确切地说,按照一贯的、对已经四十多岁的弟子来说是严厉的方式,他向他们作了所有让步,——并使他们回到永恒的斗争中。尼藏是有道理的,他是你们的人,你们要读他的著作……我想补充一点:你们也要读萨特的著作,比如,这个很有分量的短句:"同样的理由使我们失去幸福,使我们永远不能享受幸福。"① 他是不是指同样的原因,享受幸福的是另一代人,不是我们这一代人?正如帕斯卡尔所说的,这是把一切寄托在彼世。他在其他地方说了同样的理由。因此,失败不是一个意外事件,原因是我们身上的同谋者。有同样的偏爱:只指责自己,只相信外部原因,在某种意义上,这是生不逢辰。精神上的痛苦并不是我们或其他人造成的,而是因为我们作茧自缚。相当坚强的新人有能耐真正彻底改变它吗?

结论不是反抗,而是坚强不屈的美德。在相信得救,相信在所有地方只有一种得救方法的人看来,这是失望。在相信如同一把折扇那样能自我折拢的人看来,我们的历史——在那里,空间重新显现,中国、非洲、俄国、西方国家不是同步前进——是一种衰退。但是,如果当代哲学仍然是一种以前贫困的幻想,为什么我们今天以它的名义居高临下地评判现在?没有普遍的时钟,但是,局部的历史在我们眼前成形,开始自我排列,通过摸索相互连接,需要存在下去,在无穷尽的冒险和对其本身无序状态的意识给予它们的智慧中,进一步肯定强权。世界比以往任何时候更关注自己的所有部分。在世界资本主义中和在世界共产主义中,以及在两者间,

① 《亚丁阿拉伯》前言,51页。

世界比二十年前传播更多的真理。历史永远不招认，甚至不招认它的幻灭，但历史不再现它们。

（1960年2月至10月）

49

I 间接的语言和沉默的声音

致让—保尔·萨特

我们在索绪尔的著作中学到，单个符号不表示任何东西，每一个符号表达的意义少于该符号在它本身和其他符号之间指出的一种意义的差别。由于人们在其他符号方面也能这样说，所以语言是由非词语的差异构成的，更确切地说，语言中的词语只是由词语之间的差异产生的。这是一个难以被接受的概念，因为常识认为，如果词语 A 和词语 B 没有一点意义，那么人们就不能理解在他们之间能有意义比较，如果交流真的是从说出的语言之整体到听到的语言之整体，那么应该为了学习语言而了解语言……。但是，反对意见是芝诺的悖论是同类型的：如同运动的悖论，语言被言语的运用超越。使语言在学习语言的人看来是自我超越、自我教授和指出它自己的解释的这种循环，可能是定义语言的奇迹。

语言能被习得，在这个意义上，人们必须从部分转到整体。在索绪尔著作中最重要的整体，不可能是如同语法书和词典描述的完整语言的明确和有联系的整体。他不把一种逻辑整体当作其所

50

有组成部分（原则上）都能从一个惟一概念推断出来的一个哲学体

系的整体。因为他拒绝把任何非“区分”意义给予符号，所以他不可能把语言建立在肯定概念的体系上。他谈到的统一性是一种共存的统一性，相互支撑的拱门之组成部分的统一性。在这种整体中，语言的习得部分一开始就相当于整体，进步的实现更多地是由于一种其特有的完整功能的内在连接，而不是由于相加和并列。人们早就知道，儿童首先把词语当作句子来使用，甚至把某些音位当作词语来使用。但是，今天的语言学更注重语言的统一性，不考虑词语——形式和风格，与词语相比，索绪尔的符号定义更精确地适用于的“相反”和“相对”原则——的起源，因为问题在于不是为了其本身而拥有可确定的意义，其惟一功能是使本义符号的区分成为可能的语言的组成部分。不过，这些最初的音位对立可能是不完全的，可能在其他维度中变得丰富，词语链将找到与本身区别开来的其他手段；重要的是，音位一开始就是惟一的言语结构的变化，儿童依靠这些变化能“领悟”符号相互分化的原则，同时把握符号的意义。因为音位的对立——与最初的交流尝试同时发生的现象——的出现和发展与儿童的无意音重复无任何关系，因为儿童的无意音重复通常受到音位对立的抑制，此后，在任何情况下只能保留一种边缘存在，其材料不能被纳入真正言语的新体系中，就像拥有作为儿童只对自己说的无意音重复的成分，作为交流活动的因素的一个声音，不是相同的。因此，从那时起，人们能说儿童会讲话，儿童在后来仅学会以不同方式运用言语的规则。索绪尔的直觉逐渐明确了：依靠最初的音位对立，儿童学会把符号与符号的边音联系理解为符号与意义的最后关系——在边音联系在有关语言中获得的特殊形式下。之所以音位学家能把他们的分析延伸到 51

词语之外，直至形式、句法和文体学上的差异，是因为语言完全是表达文体，运用言语的惟一方式，而言语依靠最初的音位对立被儿童预料到。在儿童周围说出的语言的整体像旋涡那样抓住儿童，通过其内部发音吸引儿童，几乎把儿童引向这个声音能表示某东西的时刻。词语链通过本身的不断印证，话语得以可见地被构成的某个音位系列的不容置疑的出现，最终使儿童突然离开讲话者。只有作为整体的语言才能解释语言如何吸引儿童，儿童最终能进入人们认为只能从里面进入的这个领域。这是因为符号一开始就是可区分的，符号自我组成和构成，符号有一个内部世界，最终需要有一种意义。

在符号旁边产生的这种意义，整体在部分中的这种接近，处在文化的历史中。这就是布鲁内莱斯基[①]在一种与位置形状的确定关系中建造佛罗伦萨大教堂穹顶的时刻。是否能说他与中世纪的封闭空间决裂，并发现了文艺复兴时期的一种普遍空间？[②] 但是，还需要做许多事情才能从一种艺术活动转到有意识把空间当作宇宙环境。是否能说这种空间尚未存在？但是，布鲁内莱斯基制造了一个奇特的装置[③]，在这个装置中，圣洗堂和市政议会厅的两种形象以及周围的街道和广场能在一面镜子里反映出来，而一块光滑的金属板在这上面投射天空的光线。在布鲁内莱斯基那里，有一种空间研究和一种空间问题。同样，也很难说在数学史中数概

52

① 布鲁内莱斯(Brunelleschi，1377—1446)，文艺复兴时期的意大利建筑师。——译者

② 皮埃尔·弗兰卡斯特尔，《绘画和社会》，17 页及以下。

③ 同上。

念是从何时开始的：自在的数(即如同黑格尔所说的，在把数投射到自在中的我们看来)已经处在分数中，而分数在代数之前已经把整数纳入一个连续系列中——但是，它处在其中不是自觉的，它处在其中不是自为的。同样，不需要确定拉丁语转变为法语的时间，因为语法形式在被系统使用之前已经开始起作用和显露出来，因为语言的转变有时是一个长期的过程，因为在语言中，表达方式的举例是没有意义的，已经过时的表达方式继续在语言中以递减的方式被使用，取代它们的表达方式的地位有时已经显现出来，虽然只是以一种缺陷，一种需要或一种趋势的形式。即使有可能确定一种自为规则出现的时间，它在这之前也已经以一种无法摆脱的东西或预期出现在文化中，把它当作明确意义的觉悟只是完成它在一种作用意义中的长时间酝酿。然而，觉悟并非没有其他东西：文艺复兴时期的空间在后来也被设想为一个可能绘画空间的特例。因此，文化不给予我们绝对透明的意义，意义的发生没有完成。我们只是在确定我们的知识之时间的符号背景中，沉思我们有充分理由称之为我们的真理的东西。我们仅仅与符号的结构打交道，而符号的意义不能单独地被确定，并且只不过是符号相互包含，相互区分的方式——除非我们从一种含糊的相对主义中得到 53 忧郁的安慰，因为这些方法中的任何一个方法确实是一个真理，将在未来更广义的真理中得救……

关于语言，如果是符号与符号的边音关系使每一个符号具有意义，那么意义仅出现在词语的相交中和词语之间。这禁止我们以通常的方式设想语言和意义的区别和一致。人们以为意义原则上超越符号，就像思维原则上超越声音的或可见的标志，——人

们以为意义内在于符号，因为每一个符号一旦获得了它的意义，就不能在它的我们之间塞入任何不透明性，甚至不能引起我们思考；符号也许只有一种提示作用，符号提醒听者必须考虑他的思想中的某种思想。真正地说，意义并不是以这种方式寓于词语链中，也不是以这种方式区别于词语链。如果符号只有当凸现于其他符号之上，才表示某东西，那么符号的意义完全寓于语言中，言语总是在言语的背景中起作用，言语只不过是说话的无限结构中的一个层次。为了理解言语，我们不必考察在词语或形式方面能提给予我们词语和形式所包含的纯粹思想的某内部词汇：只需我们顺从言语的生命，言语的分化和发音运动，言语的表现动作就行了。因此，有语言的不透明性：语言不断地让位于纯粹的意义，语言仅受到语言本身的限制，意义只有嵌入词语中，才显现在语言中。和难以理解的事物一样，语言只能通过符号的相互作用被理解，如果单独考察符号，那么每一个符号都是模棱两可的或无新意的，只有符号的结合才能产生意义。在说话者中，在听话者中，问题都不在于对现成意义进行编码或解码的技术：他们首先应该使意义作为可确定的实体存在，把意义当作语言动作一致表明的东西置于语言动作的交织中。我们分析思想，好像在找出表达思想的词语之前，思想已经是我们的句子试图表达的一种理想的原文。但是，作者本人并没有他能与其著作进行对照的原文，也没有在语言之前的语言。之所以作者的言语使他满意，是由于作者的言语规定其条件的一种平衡，由于一种无原型的完善。语言远不止有一种方式，它是如同一个存在那样的某东西，这就是为什么语言能向我们呈现某个人：在电话里的一位朋友的

言语能把他自己呈现给我们，好像他就在招呼，告别，开始和结束他的话语，通过非约定的东西前进的方式中。意义是言语的整体运动，这就是为什么我们的思想在语言中延伸。这也就是为什么我们的思想也穿过语言，就像动作超越它的经过点。当语言完全占据我们的灵魂，不为处在运动中的一种思想留出一点位置时，随着我们投入到语言中，语言超越“符号”走向意义。此后，无任何东西能把我们与这种意义分开：语言不以它的对应表（table de correspondance）为前提，语言显示本身的秘密，把它的秘密告诉给每一个来到世上的儿童，完全是一种指示。它的不透明性，它对自己的参照，它重返自己和反省，是使它成为一种精神力量的原因：因为它也成为某东西和一个世界，把事物放入这个世界中——在改变了事物的意义之后。

然而，如果我们把一个原文——我们的语言也许是它的译本或编码本——的概念逐出我们的灵魂，那么我们将看到，完整表达的概念是无意义的，任何语言都是间接的或暗示的，也可以说是沉默。意义与言语的关系不再可能是我们始终看到的这种逐点对应。索绪尔还注意到，英语的 the man I love（我所爱的人）和法语的 l 'homme que j 'aime 意思完全相同。只是法语的关系代词 que 在英语中没有表达出来。实际情况是，关系代词不是通过一个词语表达出来的，而是通过在词语之间的空白进入语言的。但是，我们不说关系代词在语言中被省略。这种省略概念幼稚地表达了我们的信念：一种语言（通常是母语）能把事物本身纳入它的形式中，如果任何其他语言也想到达事物，至少也应该暗暗地使用同样的工具。不过，我们的法语之所以能到达事物本身，显然不是因为它

55

模仿存在的发音:它有一个区分性词语来表达关系,但它不以一种特殊词尾表示补语功能;人们会说,它省略了德语表达出来的性、数、格变化(俄语表达出来的态,希腊语表达出来的祈愿式)。之所以法语在我们看来是对事物本身的模仿,不是因为它是对事物的模仿,而是因为由于符号与符号的内在关系,它使我们产生它是对事物模仿的错觉。同样,the man I love 也使我们产生错觉。省略的符号仍然是一个符号,表达不是把句子的一个成分连接到意义的每一个成分上,而是一种突然离开中心,走向其意义的语言对语言的作用。说话,不是把一个词语放在每一个思想中:如果我们如此行事,那么我们就不能说出任何东西,我们就不会感到生活在语言中,我们将仍然在沉默中,因为符号在一种自己的意义面前立即消失,因为思想仅仅与思想相遇:思想所表达的思想,思想以一种明确的语言形成的思想。相反,我们有时感到,有一个思想已被说出——不是被词语的标志代替,而是被纳入词语,在词语中可自由支配——最后,有一种词语的力量,因为词语在相互作用的同时,也受到思想的远距离作用,就像潮汐受到月亮的作用,并在这种涌动中,更急切地唤起它们的意义,而每一个词语仅仅带来作为微不足道的、预先规定的标志的一种虚弱意义。当语言拒绝说出事物本身时,仍然不容置疑地在说。如同代数学使人理解人们不知道为何物的大小,言语也区分不能被单独认识的意义,由于把意义当作已知的,由于给予我们意义和抽象形象,语言最终要求我们在转56 瞬之间作出最确定的认同。当语言不模仿思维,而是被思维拆开和重建时,语言是表意的。语言具有它的意义,正如一个脚印表示一个身体的运动和力量。我们要区分以下已构成语言的经验用法

和创造性用法，前者只不过是后者的一个结果。在经验语言意义上是言语——即一个既定符号的及时回忆，从真正语言角度看不是言语。正如马拉梅(Mallarmé)所说的，这是人们悄悄地放在我手里的已磨损硬币。相反，真正的言语，有含义的语言，最终使"隐藏在花束中的女人"显现和释放禁锢在事物中的意义的言语，从经验用法的角度看只不过是沉默，因为言语不能到达普通名词。语言本身是间接的和自主的，即使语言能直接表示一个思想或一个事物，它也只不过是来自其内在生活的一种第二能力。因此，和织布工人一样，作家也是在反面进行工作的：他仅仅与语言打交道，所以，他突然被意义围绕。

如果这是真的，那么作家的活动与画家的活动并没有很大的不同。人们常说，画家通过无声的颜色和线条世界打动我们，唤起我们身上一种没有表现出来的解码能力，我们能拥有这种能力，但只是在探索地运用它和喜欢上作品之后。相反，作家置身于已构成的符号中，置身于会说话的世界中，仅要求我们根据他提供给我们的符号象征重新整理我们的意义的一种能力。但是，语言是否在字里行间，也用词语表达意思？语言是否既通过它没有"说出"的东西，也通过它"说出"的东西表达意思？如果有一种隐藏在经验语言中二次语言，符号把颜色的模糊生命重新引向哪里，意义在哪里完全摆脱符号联系？ 57

绘画活动有两个面：有人们添加在画布的一个点上的颜色点或线条，有颜色点和线条的整体效果，虽然它们没有可比性，因为颜色点和线条几乎是微不足道的，但能改变一幅画像或一幅风景画。观察贴近画布和运用画笔的画家的人，只能看到画家的工作

的反面。反面,就是画笔或普桑[1]画笔的微小移动,正面,就是画笔产生的太阳光。一架摄影机以慢镜头拍摄马蒂斯[2]的创作过程。据说,印象是奇妙的,以致马蒂斯本人也为之感动。用肉眼看,同一支画笔从一个动作跳到另一个动作,人们看到它在一种膨胀的和庄严的时间里,在一种世界之开始的临近中沉思,进行十来种可能的移动,在画布前跳跃,多次掠过画布,最后像闪电那样落在一个惟一必然的点线上。当然,在这种分析中有某种人为的东西。如果马蒂斯相信拍摄下来的东西,如果他那天确实在所有的可能线路中间进行选择,如同莱布尼茨的上帝,解决了一个无穷小和无穷大的大问题,那么他就弄错了;他不是造物主,他是人。在精神看来,他没有掌握所有的可能动作,他不需要排除所有的可能动作,仅采纳一个动作,并为他的选择说明理由。是慢镜头一一列出可能的动作。马蒂斯置身于一种时间和在一种人的视觉中,注视着刚起步和展开的整体,把画笔落在所要求的点线上,以便绘画最终能成为它正在成为的东西。通过一个简单的动作,他解决了事后看来包含无数材料的问题,正如柏格森所说的,在铁屑中的手一下子得到了给它让出位置的复杂排列,一切都发生在知觉和动作的人的世界中,之所以摄影机展现给我们事件的奇妙印象,是因为它使我们相信画家的手在有无数可能选择的有形世界中活动。不过,这是真的,马蒂斯在犹豫,同样真实的是,有选择,落笔是选择的,可以观察到在马蒂斯之外的另一个人看来散布在绘画上,没

① 普桑(Nicolas Poussin,1594—1665),法国画家。——译者

② 马蒂斯(Henri Matisse,1869—1954),法国二十世纪著名画家。——译者

有表现出来,也不可能表现出来的二十来种条件,因为这些条件只 58
能通过创作这幅尚未存在的绘画的意向被确定和规定。

关于真正能表达的言语,关于处在其建立时期的任何语言,情况也没有什么不同。言语不仅仅为一种已确定的意义选择一个符号,如同为人们敲钉子寻找一把锤子,或为拔钉子寻找一把钳子。言语在一种表达意向周围摸索,表达意向不是靠原文引路,而是正在写下原文。如果我们想解释言语,那么我们应该回忆可能留在原处和已经移位的某些言语,应该认识到言语如何以另一种方式拨弄和摇动语言链,在哪一点上这种言语真正是一种惟一可能的言语,如果这种意义的产生是必然的……最后,我们应该考察在被说出之前的言语,始终围绕着言语,如果缺少它言语就不能说出任何东西的沉默背景,或应该揭示与言语交织在一起的沉默连续。对已经获得的表达来说,有一种逐点对应于已确定的结构,形式,词语的直接意义。从表面上看,在这里没有空白,没有说话的沉默。但是,正在实现的表达的意义不可能是这种意义:它是一种融合于词语之中的边音的或间接的意义——它是摆脱语言或叙述装置以便从中得到一个新声音的另一种方式。如果我们想理解在其最初活动中的语言,那么我们应该假装从来没有说过话,应该对语言进行还原,如果不经过还原,当语言把我们重新引向它对我们表示的东西时,就会离开我们,应该像聋哑人注视正在说话者那样注视语言,应该比较语言艺术和其他的表达艺术,应该把语言艺术当作这些无声艺术之一。也许,语言的意义有一种决定性的优先权,但是,当我们在作比较的时候,发现最终能使比较成为不可能的原因。让我们先来理解有一种不言明的语言,绘画以它的方式说话。59

*

马尔罗(Malraux)观察到,只有当人们把绘画和语言与它们所"表现"的东西分开,以便把它们归入创造性表达的范畴,绘画和语言才是可比较的。在这种情况下,绘画和语言如同相同意图的两种形式相互认识。长期以来,画家和作家进行创作,毫不怀疑他们的共同之处。但是,他们经历了同样的奇遇。艺术和诗歌首先是奉献给城邦,上帝,宗教的。仅仅在一种外部力量的镜子中,才看到自己的奇迹发生。后来,艺术和诗歌都经历了宗教世俗化的古典时期:当时,艺术是对一种自然的描绘,充其量是美化自然,但要根据自然提出艺术的方法;正如拉布吕耶尔(La Bruyère)所希望的,言语的惟一作用是找到由事物本身的语言事先为每一个思想规定的正确表达,对艺术之前的艺术,言语之前的言语的这种双重依靠为作品规定了某个完善、完成或完整点,这个点将使作品作为进入我们感官的事物被所有人接受。马尔罗出色地分析了现代艺术和文学所怀疑的这种"客观主义"偏见,——但是,他可能没有估计到这种偏见是多么根深蒂固,他可能过快地让出可见世界的领域,也许这使他反过来把现代绘画定义为重返主体——重返"无从比较的怪物",使他把现代绘画埋在世界之外的一种秘密生活下面……我们应该继续他的分析。

因此,与其他绘画相比,能更好地把一种分明的图形特征给予物体和人脸的每一个成分的油画的特点,产生深度或立体错觉,运动、形状、触觉值和各种材料错觉的符号的研究(入们认为需要耐心的研究才能使天鹅绒的描绘臻于完美),每一代人积累起来的这

60 些方法和这些诀窍,是一种一般描绘技术的组成部分。这种技术

最终能到达物体本身和人本身，人们并不以为物体和人包含偶然或模糊的东西，对于绘画来说，在于到达十全十美。在这条道路上，跨出去的步子是不能挽回的。一位画家的生涯，一个学派的作品，绘画发展本身都走向集当时技巧之大成的杰作。杰作至少暂时使以前的作品变得无用，勾勒出绘画的进步。绘画也想和物体一样令人信服，只想和物体一样能到达我们：向我们的感官呈现不容置疑的景象。绘画原则上依靠被当作人与人之间交流的自然和直接手段的知觉器官。我们不是都有差不多以同样方式进行工作的眼睛？如果画家能发现足以表现深度或天鹅绒的符号，我们在注视绘画的时候，不是都看到同一种能与自然媲美的景象？

无论如何，古典主义画家仍然是画家，任何有价值的绘画都不是单纯的描绘。马尔罗指出，和创造性表达一样，绘画的现代概念对观众来说远比对画家本人来说更是一个新生事物，画家即使不提出绘画理论，也始终在绘画。就是这个原因使古典主义画家的作品有也许不同于和多于他们所认为的意义，古典主义画家通常预感到脱离其标准的绘画，并仍然是传授绘画的指定调解者。当他们观察世界时，以为是向世界索取完美描绘的秘诀，他们在不知不觉中完成了后来才得以意识到的绘画变化。但在那时，人们不能用自然的描绘或与“我们的感官”的关系来定义古典绘画，也不能用与主观意识的关系来定义现代绘画。古典主义画家的知觉属于他们的文化，我们的文化仍然能把可见物体提供给我们的知觉，不应该把可见世界交给古典方法，也不应该把现代绘画藏在个人小天地里，不必在世界和艺术之间，“我们的感官”和绝对绘画之间进行选择：它们相互转换。 61

马尔罗有时认为,"感官的材料"长期以来似乎都没有发生变化,只要绘画与这些材料有关,古典透视法是必不可少的。不过,可以肯定,这种透视法是由人发明的把被感知世界,而不是把被感知世界的移印投射在他面前的一种方法。这种透视法是自发视觉的一种任意解释,这不是因为被感知世界违背自己的规律,采用其他的规律,而是因为被感知世界不需要任何规律,它在规律之外。在自由知觉中,置于不同距离上的物体没有确定的"视大小"。甚至不应该说透视"欺骗我们",用肉眼看,远处的物体比人们感到的它们在一张图片或一张照片上的投影——至少不是与远处和近处平而有共同尺度的投影——"更大"。在地平线附近的月亮的大小与我拿在手里的硬币的一些可整除部分是无法比较的,这是一种"远处的大小",一种像冷和热附着于其他物体那样附着于月亮的性质。在此,我们是在亨利·瓦龙(H．Wallon)提到的"超物体"范畴中,在一种惟一的梯度透视中,这种超物体不能与其他物体放在一起。超过了某种大小和某种距离,就有"超物体"出现其中的绝对大小,这就是为什么儿童在说太阳"像一所房屋那么大"。如果我想由此回到透视,那么我应该不再自由地感知一切东西,我应该划定我的视觉的范围,我应该根据我拥有的测量标准确定我称之为月亮和硬币的"视大小"的东西,最后,我应该把测量结果记录在62 纸上。但是,在这种情况下,被感知世界和物体的真正同时性消失了,不再稳定地属于一种惟一的大小尺度。当我同时看硬币和月亮的时候,我的目光只能落在其中的一个物体上,另一个物体在我看来处在边缘——"从近处看的小物体"或"从远处看的大物体"——与前者无法作比较。我记录在纸上的东西不是被感知物

体的这种共存，它们在我目光前面的竞争。我找到了能判断造成深度的它们之间冲突的方法。我决定让它们在同一个平面上共存，如果我把一系列局部和单眼视觉固定在纸上，面其中的每一个视觉与实际知觉场的因素是不可重合的，我就能做到了这一点。当我的目光在物体之间游移，当我的目光落在其中的一个物体上时，我在它上面感到其他物体试图与之共存的要求，界域的要求及其存在的要求，我现在看出一个表象：每一个物体不再向自己要求整个视觉，对其他物体作出让步，同意仅仅在纸上占据由其他物体留给它的位置。当我的目光自由地扫视深度，高度和宽度时，就不受制于任何观看位置，因为我的目光依次接受和抛弃深度，高度和宽度，我抛开了这种无所不在，我只同意让被一只凝视某条"水平线"的某个"没影点"的眼睛从某个静止点看到的东西出现在我的景象中。（这是欺人的谦虚，因为当我在纸上投下一种景象的狭小区域时，我抛开了世界，我不再作为因处在世界面向世界开放的一个人在看，我思考和支配我的视觉，就像当上帝考虑关于我的*观念*时的所为。）我体验充满各种物体的一个世界，这个世界只能通过一种得失相互抵消的时间进程被把握，取之不尽的存在凝结在这种有序的透视中：远处物体只能是远处物体，是难以进人的和模糊的，近处物体失去其咄咄逼人的特点，按照景象的普遍规律排列其内在线条，只要有可能，就准备成为远处物体，——总之，无任何东西能留住目光和呈现出目前的样子。绘画处在解决或永恒方式之中；一切东西都呈现出恰如其分和得体的样子；物体不再询问我，我也不再受到物体的牵连。如果我在这种手法上再添加空中透视的手法，人们将认识到绘画的我和那些注视我的风景画的人在哪

63

一点上俯视景象。如果需要模仿如实地呈现给所有人的一种现实，透视法远远超过一种诀窍；透视法是在自发综合中被贯穿俯视和把握的一个世界的虚构，当自发的目光徒劳地试图整个地把握其中每一个物体都力图保持完整的所有这些物体时，它至多呈现给我们自发综合的轮廓。始终服务于一种性格，一种激情或一种情绪，始终有意义的古典肖像画上的脸，古典绘画上的婴儿和动物，很想进入人的世界，但很少考虑到抛开人的世界，表达了同一种人与世界的"成年"关系，如果这不是对真福守护神作出让步，那么大画家将为这个过于自信的世界增加一个新的维度，并使偶然性起作用……

不过，如果"客观的"绘画本身是一种创造，那么就没有理由理解现代绘画，因为现代绘画可以是作为向主观意识事物的转变的一种创造，一种个人荣誉的仪式，——在这里，马尔罗的分析在我们看来是不可靠的。他说，在绘画中只有一个主体，即画家本人[①]。这不再是夏尔丹(Chardin)追求的桃子的光滑，而是布拉克(Braque)追求的绘画的光滑。古典主义画家在不知不觉中做画家；现代画家首先追求创新，在现代画家看来，其表达能力与个体差异有关[②]。既然绘画不再是为了信仰或为了美，绘画就是为了个体[③]，绘画是"通过个体的世界联系"[④]。因此，艺术家将"来自野

64

① 《想象的博物馆》，59页。这些章节是当《艺术心理学》定本出版时撰写的(《沉默的声音》，Gallimard出版社)。我们的引文根据Skira出版社的版本。

② 《想象的博物馆》，79页。

③ 同上，83页。

④ 《绝对的硬币》，118页。

心家的家庭,吸毒者的家庭"[1],像野心家和吸毒者一样沉溺于不能自拔的自我快乐,魔鬼的快乐,即存在于人身上和摧毁人的东西的快乐……。很明显,人们可能担心把这些定义用于塞尚或克利(Klee)。至于把未完成作品当作绘画公诸于众的现代艺术家,其生命期间的每一幅绘画和签字要求在一系列连续绘画中被看到和"展出",这种对未完成作品的容忍意味着两种情况:要么他们实际上抛开作品,仅仅追求直接的东西,真实的东西和个体的东西,马尔罗所说的"原始表达"——要么作品的完成,客观的和令人信服的表达对感官来说不再是真正完成的作品的方式或符号,因为从此以后,表达通过人体验到的共同世界从人走向人,不必经过感官和大自然的来源不明领域。关于马尔罗偶然回想起的一个词语,波德莱(Baudelaire)写道:"一件完成的作品不一定是完美的,一件完美的作品不一定已经完成"[2]。因此,完成的作品不是如同一个物体那样自为存在的作品,而是到达它的观众,使观众再现创作它的动作的作品,它跳过中间环节,不需要其他向导,只需要虚构的线条运动,几乎无形体的点线,就能到达画家的沉默世界,从此以后有声的和可进人的世界。有成长中画家的即兴创作,他们不知道他们自己的动作,借口一位画家就是一只手,认为只要有一只手就能绘画。他们从自己的身体中得到一点点奇才,就像 65 一个忧郁的年轻人从他的身体中——如果他们得意地观察自己的身体——得到能支撑其信仰的一点点奇异之物。但是,也有另一

① 《美学创作》,144 页。
② 《想象的博物馆》,63 页。

种即兴创作的人：他转向他想表现的世界，每一句话语唤起另一句话语，最终产生作为其最初的声音，而不是作为自己的声音的习得声音。有不由自主的笔迹的即兴创作，有《巴马修道院》的即兴创作。既然知觉本身不是完美的，既然我们的视觉角度要求我们表达和思考包括和超出这些视觉角度、通过像一句话语或一个装饰音那样转瞬即逝的符号显现的世界，为什么世界的表达受制于意义或概念的散文？世界的表达应该是诗歌，也就是说，世界的表达整个地唤醒和唤起在已经被说出的或被看见的事物之外的我们的纯粹表达能力。现代绘画提出的一个问题完全不同于重新回到个体的问题：这个问题是，人们为什么不必依靠一种我们的感官朝向的先定自然，就能进行交流，我们为什么通过我们固有的东西进入普遍。

这就是人们能把马尔罗的分析引向的哲学之一。只是应该把马尔罗的分析与在其著作中占据首要地位的个体或死亡哲学区分开来，因为后者带有对宗教文明的怀旧感情。画家放入绘画中的东西，不是直接的自我，感觉的细微差别本身，而是他的风格，画家用他的风格景象自己的作品，也用他的风格景象其他画家的绘画或世界。马尔罗说，一位作家在学会用自己的声音说话之前，需要经过很长的时间。同样，不像我们那样把作品展现在自己面前，而是创作作品的画家，在认识到其早期绘画中属于后来完成的作品中——如果他自己没有弄错的话——的线条之前，也需要经过很长的时间。还有：画家不能像作家阅读自己的作品那样看自己的绘画。只是在其他人的心目中，表达才呈现出它的生动和成为意义。在作家或画家看来，只有自己对自己的暗示，只有人们称之为

内心独白的个人内部言语。画家开辟和形成自己的路,除非是他 66
作为消遣能从中重新发现自己的本质、但他不喜欢多加关注的以前作品:他更喜欢拥有它们,其成熟时的语言完全包含其早期作品的缺点。他不回头看这些早期作品,只是因为这些早期作品已经完成了某些表达活动,他才获得了新的工具,感觉到对已证实的新工具的力量的过多评说,他能——除非一种神秘的疲劳在起作用,这种情况不乏其例——在同一个方向走得"更远",好像已跨出去的每一步要求下一步和使之成为可能,好像每个成功的表达为精神的自动机器规定了另一个任务,或建立一种需不断检验其有效性的制度。在每一幅新的绘画中,这种"内部图式"越来越显得重要,——以致马尔罗说,著名的椅子成了"凡高这个名字本身的原始表意文字"——在凡高看来,在其早期作品中,甚至在他的"内在生活"中,他是难以理解的(因为当时凡高不需要绘画就能重新回到自己,他停止了绘画),他是这种生活本身,因为生活离开了它的内在性,不再享有本身,成了理解和使人理解、看和使人看的一般手段,——因此,他不自闭于无声的个体的内心深处,而是扩散到他看见的一切东西中。在风格对其他人来说是喜爱的对象,对艺术家本人(其作品在很大程度上已被毁坏)来说是令人愉快的对象之前,应该有这个多产的时期:风格在艺术家体验的表面萌发,作用和潜在意义应是能释放风格,使风格能被为其他人理解,也使风格被艺术家自如运用的象征。如果画家已经有作品,如果他在某种程度上能掌握自己,那么和他的风格一起呈现给他的东西不是一种方式,不是他能概括的一些方法或习惯,而是也能被其他人认识、像艺术家的影子或他的习惯动作那样他本人看不见的表达方 67

式。因此，当马尔罗说风格是“根据发现世界的人的价值重新创造世界的方式”[1]，或是“给予世界的一种意义的表达，呼唤，但不是一种视觉的结果”[2]，或是“人对按照一种神秘节律把我们拖入星球漂移的永恒世界的不稳定看法的还原”[3]，——画家不置身于风格的作用之中；和观众一样，他从外面看风格的作用；他指出风格的某些结果，真正地说，引起轰动的结果，——人对世界的胜利，——但画家没有看到。工作中的画家不知道人和世界，意义和荒谬，风格和“描绘”的相反物：他完全致力于表达他与世界的关系，为不知不觉形成的一种风格自豪。确实，在现代画家看来，风格远多于一种描绘的方式：风格没有外在的原型，绘画不存于绘画之前。但不应该从中得出马尔罗所说的结论：描绘世界在画家看来只不过是一种*风格的手段*[4]，好像风格能在与世界的联系之外被认识和规定，好像风格是一种*目的*。应该看到风格出现在作为画家的画家的知觉的内部空间：这是一种来自画家的知觉的要求。马尔罗在其最佳的论述中说：知觉已经风格化。一个走过的女人在我看来首先不是一个有形体的轮廓，一个生动的模特儿，一个景象，而是“一种个人的、感情的和性的表达”，是某种完全显现在步态之中，甚至在脚跟撞击地面之中的身体方式，就像弓的张力存在于木料的每一根纤维中，——我拥有的走路、注视、触摸、说话标准的一种十分引人注目的变化，因为我是身体。如果我又是画家，那

68

① 《美学创作》，51 页。

② 同上，154 页。

③ 同上。

④ 同上，158 页。

么以后出现在画布上的东西不再仅仅是一种生命或肉体价值，在绘画上不仅有“一个女人”，或“一个不幸的女人”，或“一个制作女帽的女工”，而且也有通过面孔和服装，通过动作的敏捷和身体的迟钝，总之，以某种与存在的关系居住在世界上，对待世界和解释世界的方式的象征。但是，即使这种风格和这种真正的绘画意义不在见到的女人中——因为绘画可能已经完成，也至少是由见到的女人唤起的。“任何一种风格都是能把世界引向其主要部分之一的世界之组成部分的成形”。当世界的材料通过我们经过一种“一致性变形”[1]，就产生了意义。绘画中所有可见的和精神的载体趋于同一种意义X，已经在画家的知觉中露出端倪。只要画家在感知，——即只要画家在充满物体的神秘世界中安置某些空洞，某些裂缝，某些图形和背景，上和下，常规和偏离，只要世界的某些组成部分具有维度的价值，从此以后我们就在表达它的维度语言中，把其余一切转到这些维度上，这种趋向就已经开始。风格是每一个画家为了这种表现的作品和“一致性变形”的一般标志形成的等价体系，画家就是靠着这种一致性变形把分散的意义集中在他的知觉中，并使之明确的存在。作品不是在远离物体的情况下，在只有画家才能进人的某个秘密实验室里产生的：不管是注视真花，还是注视纸花，画家始终都依据他的世界，好像他用以表现其世界的等价原理始终埋藏在他的世界里。

在这里，作家不应该低估画家的工作和研究，这种与思维的努力十分相似、能以画家的语言说话的努力。确实，画家把刚刚 69

① 《美学创作》，152页。

得自世界景象的等价体系重新置于颜色中，一种准空间中和画布上。与其说绘画表达意义，还不如说意义渗透绘画。“在耶稣蒙难处上面的天空的这种黄色裂缝……是一种具有物体外观的焦虑，一种变成天空的黄色裂缝和一下子被物体的特性吞没和粘住的焦虑……”[①]。意义深入绘画，像“一层热雾”[②] 在绘画周围颤动，更确切地说，意义通过它表现出来。这是“一种巨大的和没有结果的、始终停留在天地之间的努力”，以便表达绘画的本质禁止它表达的东西。这种印象在语言专家中可能是不可避免的，就像我们听一种我们说不好的外语：我们觉得外语是单调的，带有一种很别扭的音调和语调，因为外语不是母语，因为我们不把外语当作我们与世界的关系的主要工具。在不通过绘画与世界建立联系的我们看来，绘画的意义是受严格约束的。但是，在画家看来，甚至在开始生活在绘画的我们看来，绘画的意义远远超过画布表面的一层“热雾”，因为它要求这种颜色或这种偏爱对象，而不是其他的颜色或偏爱对象，因为它迫切地像安排一种句法或一种逻辑那样安排绘画的布局。因为整个绘画不是在这些微不足道的焦虑或意义分散处于其中的局部快乐中：这些焦虑和快乐只不过是在一种较生硬、较清楚和较持久的整体意义中的组成部分。马尔罗有理由援引卡西的旅店老板的趣闻，旅店老板看到雷诺阿在大海边绘画，走上前去：“是一些在另一个地方沐浴的裸体女人。我不知道他注视哪里，他把大海换成了一个小角落。”马尔罗评论

① 萨特：《处境》第二卷，61 页。

② 同上，60 页。

说："大海的蓝色已经成为拉万蒂埃尔河的蓝色……他的视觉与其说是注视大海的一种方式，还不如说是一个世界的秘密构思，他取自无限的这种蓝色深度就属于这个世界。"[①] 不管怎么说，雷诺阿在注视大海。为什么大海的蓝色属于他的绘画的世界？他如何能告诉旅店老板关于拉万蒂埃尔河的某东西？这是因为世界的每一个部分——特别是有时汹涌澎湃，有时呈鸡冠状，有时宽阔平静的大海——包含各种各样的存在形状，以它回答目光注视的方式，使人想起一系列可能的变化，告诉人们除了它本身之外的一种表示存在的一般方式。人们能面对卡西的大海画浴女和平静的小河，因为人们只是向大海询问理解和展现流动的物质，用它本身构成流动的物质的方式，总之，一种表现水的方式，只有大海能告诉他这一切。人们能在注视世界的时候进行绘画，因为人们在显现本身中发现了在其他人看来能说明画家特点的风格，因为人们以为在重新创造自然时能设法认识自然。"颜色和线条的某种绝对平衡或不平衡使发现半开的门是另一个世界之门的人感到不安。"[②] 我们把另一个世界理解为画家看到的世界，这个世界用自己的语言说话，只是摆脱了把它留在后面和把它保持在模棱两可中的不可名状的力量。除了他们与世界的联系，画家或诗人如何能表达其他的东西？抽象艺术本身如果不谈论世界的否定或拒绝，能谈论什么？不过，对表面和几何形状无法摆脱的烦恼（或对纤毛虫和微生物无法摆脱的烦恼，因为对生命的剥夺奇怪地仅

① 《美学创作》，113 页。

② 同上，142 页。

始于后生动物）仍然有一种生活的气息，——即使是一种可耻的或绝望的生活。因此，绘画始终表示某东西，一种新的等价体系需要这种不安，物体的一般联系是以在物体之间的一种更真实的关系的名义被解开的。一种最终自由的视觉和行动拆散和重组画家心目中的物体，诗人心目中的词语。但是，打碎语言还不足以写出《感悟篇》，关于现代画家，马尔罗深刻地指出："尽管没有人谈论真理，但在其对手的作品面前，人人都谈论欺诈。"[①] 他们不接受作为具有绘画和世界外观的一种真理，他们接受与绘画本身一致，在绘画中呈现出使每一种表达方式具有某种使用价值的一种惟一原则的一种真理概念。不过，当勾勒出的一笔代替了原则上完整的外观重建，以便使我们进入羊毛和肉体时，代替客体的东西不是主体，而是被感知世界的暗示逻辑。人们始终能表达意思，始终有要说的东西，人们多少能接近它。凡高在画《乌鸦》的时候，"走得更远"不再仅仅表示他应该到达的某种现实，而是表示还有待于做的事情，以便重建目光和吸引目光的物体，存在的人与存在的东西的会合。显然，这种关系不是模仿的关系。萨特有充分的理由说："在艺术中，说谎通常是为了成真。"人们说，栩栩如生的一次交谈一旦被记录下来，就淡而无味。在记录下来的东西中，少了说话者的在场，少了进行中的事件，连续的即席发言中人物的动作、面部表情和情绪。从此以后，交谈不再存在，局限于惟一的声音，令人失望，因为听觉的表现方式成了本文的表现方式。为使通常呈现给我们的感官之一，不是呈现给我们的

① 《绝对的硬币》，125 页。

所有感官的艺术作品占据我们的心灵，就像它所表现的那样，艺术作品应该不是一种冷漠的存在，而是应该如同加斯东·巴歇拉尔(Gaston Bachelard)所说的“超存在”。但是，艺术作品并不是任意的东西，或如同人们所说的虚构的东西。现代绘画，一般地说，现代思想，要求我们承认有别于物体，没有外部原型，没有预先规定的表达工具，但不失为真理的一种真理。 72

正如人们就像我们所做的那样把画家和他的世界联系起来，人们也可能认为通过画家使世界转化为绘画的转变，画家的不成熟到成熟使画家本人发生的转变，以及在每一代人给予以前的绘画一种人们还没有认识到的意义的转变并不是难以理解的。当一位作家考虑绘画和画家时，他的态度有点像读者对作家的态度，或有点像思念不在眼前的女人的钟情者的态度。我们通过作品想象作家，钟情者用一些最完美的词语和态度描述不在眼前的女人。当他重新见到想念中的女人时，却想重述司汤达的名句：“怎么，仅此而已？”当我们认识作家时，我们因为每次在作家面前没有重新发现我们习惯于以作家的名字称呼的这种无瑕疵的本质和话语而深感失望。这就是他年轻时候做过的事情？这就是他居住过的陋屋？这就是他与之一起生活的朋友，女人？这就是他关注的琐事？——但是，这一切只不过是遐想——或愿望，埋在心头的仇恨。只有当人们认识到没有超人，没有不过一种人的生活的人，认识到意中人、作家或画家的秘密不是在他们的日常生活之外，而是在他们的平淡的生活中，在他们对世界的知觉中，——因而不可能单独地和面对面地看到这种秘密，人们才能真正地欣赏他们。在读《艺术心理学》的时候，人们有时觉得，作为作家当然知道这一切

73 的马尔罗在论及画家时却忘记了这一切，他对画家抱有一种他不可能从他的读者中得到的崇拜，并最终对画家加以神化。“哪个天资聪明的人不为这种绘画之最，不为时间在它前面停滞不前的这种呼唤倾倒？这是拥有世界的瞬间。假如绘画不能走得更远，老哈尔斯[①]则成了上帝。”[②]这也许不是其他人看到的画家。画家是一个努力工作的人，他每天在物体的形状中重新发现同样的问题，他始终在回答的同样呼唤。在画家看来，他的作品永远不可能完成，始终在创作过程之中，因此，没有人能炫耀他的作品，贬低世界。有朝一日，生命将不在，身体将消失；其次和更悲伤的是，散布在世界景象中的问题不再被提出。于是，画家不再是画家，或成了名誉画家。但是，只要画家在进行绘画，他始终与可见物体打交道，即使画家是盲人或成了盲人，他仍与能通过其他感官认识的、能以有视力者的语言谈论的这个不容置疑的世界打交道。这就是为什么他的工作虽然不能被自己看见，但仍然受到指引和指导。问题仅仅在于继续已经开辟的道路，再现和概括已经出现在以前的绘画中或在其体验的某个瞬间中的一种独特风格，除非画家本人能表现出——因为差别没有意义——来自他的东西和来自物体的东西，新作品添加到旧作品中的东西，他取自其他人的东西和他自己的东西。这种把表达活动当作一种暂时性永恒的三重再现不仅仅是在神话故事意义上的转变——在一种咄咄逼人的孤独中的奇迹、魅力、绝对的创造，而且也是对世界、过去、已完成作品的要

① 哈尔斯(Franc Hals,1581/1585—1666)，荷兰肖像画家。——译者

② 《美学创作》，150 页。

求的回答，是实现和博爱。胡塞尔使用这个贴切的词语 Stiftung（奠定基础或建立）来表示每一个现在——因为它是特殊的，因为它在流逝，所以它能不停地存在和普遍地存在——的无限丰富性，特别是在其出现后继续有价值、开辟其永恒的研究领域的文化产 74 物的丰富性。因此，自从画家看到世界以来的世界，画家的最初尝试和绘画的整个过去给予画家一种传统，即胡塞尔所说的忘记起源的能力和不是把作为遗忘的虚伪形式的残存、而是把作为记忆的崇高形式的新生命给予过去的能力。

马尔罗强调在精神喜剧中迷惑人和嘲弄人的东西：这些敌对的同时代人，后辈则认为极其相似的德拉克洛瓦（Delacrois）和安格尔（Ingres），这些自称古典主义画家，其实只不过是新古典主义画家，即正好与古典主义画家对立的画家，这些回避创作者的目光，并且只有当博物馆把分散在世界上的作品集中在一起，只有当摄影术放大细密画，通过取景改变绘画，使玻璃窗、地毯和硬币变成绘画，带给绘画一种追溯以往的自我意识时才成为可见的风格……但是，如果表达重新创造和发生变化，那么这对于在我们的时代之前的时代，对于在绘画之前我们关于世界的知觉来说是真实的，因为表达已经在物体中留下了人类活动的痕迹。过去的艺术作品，作为我们的时代的材料，也超越了以前的艺术作品，走向我们的将来，在这个意义上，要求我们强加给它们的其他变化。人们不可能彻底弄清楚一幅绘画——说出在绘画中存在的东西和在绘画中不存在的东西，——正如在语言学家看来，人们不可能彻底弄清楚一个词汇表，理由是相同的：这里和那里，问题都不在于一个有限的符号总量，而是在于一个开放的场或一种人类文化的新工

具。人们能否认古典主义画家在画这部分绘画时已经发明了现代画家的手法吗？人们能忘记古典主义画家没有把现代画家的手法当作其绘画原则，在这个意义上，古典主义画家没有发明现代画家的手法，正如圣奥古斯丁没有发明作为中心思想的我思，而只是碰到了我思？正如阿龙(Aron)所说的，只有当所有的时代属于同一个世界，每一个时代得以认识以前时代的遐想才是可能的。古典主义画家和现代画家属于绘画的世界，从在岩洞壁上的早期绘画到我们的"有意识"绘画，在这个绘画世界中只有一项惟一的任务。之所以我们的有意识绘画能在与我们的体验相去甚远的一种体验的艺术中再现某物体，可能是因为我们的有意识绘画改变了这些艺术的面貌，也是因为这些艺术是我们的有意识绘画的预兆，至少向我们的有意识绘画提供某东西，因为那时的艺术家以为原始的恐怖或亚洲和埃及的恐怖继续存在，秘密地开创依然是我们的历史和向我们呈现这些恐怖的另一种历史，而他们希望属于的帝国和信仰早已消亡。绘画的统一性不仅仅在博物馆中，而且也在向所有的画家提出的这个惟一任务中，它使所有的画家有朝一日将在博物馆里相互媲美，使这些光芒在夜晚互映生辉。岩洞壁上的早期绘画把世界当作"需要描绘"或"需要勾画"的东西，唤起绘画的无限未来，这就是它们告诉我们的东西，我们通过改变它们对之作出的反应。因此，有两种历史性，一种历史性是讽刺的或嘲弄人的，它是由误解造成的，因为每一个时代都同其他时代作斗争，把自己的忧虑和观点强加给它们。这种历史性与其说是记忆，还不如说是遗忘，它是分裂、无知、外在性。第二种历史性是通过使我们关注不属于我们的东西的兴趣，通过在连续交流中过去带给我

们的和在我们身上发现的，每一个画家——在其每一个新作品中恢复、再现和重演绘画的整个过程——中过去继续进行的这种生活逐渐构成的和重建的，如果没有第二种历史性，第一种历史性则是不可能的。

马尔罗通常把这种累积的历史——绘画因它们所肯定的东西而汇集在一起——归结为画家相互否定和相互对立的残酷历史。在他看来，和解仅仅在死后才有可能，人们只是在事后才发现敌 76 对的画家所回答的和使他们成为同时代人的惟一问题。但是，如果问题确实没有在画家中出现和起作用——即使不在他们的意识中心，也至少在他们的工作领域——那么人们就不知道未来的博物馆使问题从何处出现。人们对画家的看法差不多就是瓦莱里对教士的看法：他过着一种双重的生活，奉献出他的一半面包。画家就是这种易怒的和痛苦的人，在他看来，任何其他绘画都在同他竞争。但是，他的愤怒和他的憎恨是作品的渣滓。怀有嫉妒的不幸者随身带着这种不可见的和摆脱其烦恼的这个复身：他的绘画就是他本人，正如贝玑所说的，"历史的记载"只是表明画家能清楚地认识到的前后演变关系或同源关系，如果画家不认为自己是上帝，不把自己的每一笔当作是惟一的。马尔罗肯定地指出，之所以我们有"一个弗美尔"[①]，不是因为这块被画过的画布出自弗美尔这个人的手，而是因为绘画遵照等价体系，绘画的每一个组成部分就是根据这个等价体系像一百个钟面上的一百根指针那样指出同一种偏向，也是因为绘画在说弗美尔的语言。如果伪作

① 弗美尔(Vermeer，1632—1675)，荷兰画家。——译者

者不仅仅能重新采用弗美尔的手法，而且也能模仿弗美尔的杰作的风格，那么他可能不再是一个伪作者，他可能是在古典主义画家的画室里为大师绘画的画家之一。然而，不可能的是：在经历了很长时间和有了其他绘画之后，当绘画的问题本身已经改变意义时，人们不可能像弗美尔那样自发地绘画。但是，即使绘画是由我们的一个同时代人秘密地创作的，也只有当他的绘画没有真正体现弗美尔的风格时，才能证明人的伪作者。因为弗美尔的名字和每一位大画家的名字最终表示某种风格，正如历史的任务是在“旧政体的议会”后面或在“法国大革命”后面发现它们在人际关系的动力学中表示的意义，为了做到这一点，不管它们表示的这些关系有何种变化，都应该指出什么是次要的，什么是主要的，同样，一种真正的绘画史应通过冠以弗美尔名字的绘画的直接外观研究一种结构，一种风格，一种意义，而由于疲劳、环境或自我模仿在画家笔下形成的不协调的细节可能掩盖这些东西。之所以绘画史只有通过检查绘画才能判断一幅绘画的真实性，不仅仅因为我们缺少最初的材料，而且也因为一位大师的作品的完整目录不足以使我们知道真正出自他的东西，而且也因为他本人就是在绘画的论说中的某种言语，如果这种言语现在不起作用，它会引起朝向过去和朝向将来的共鸣，而且也因为如果他坚决地关注他的世界，他就会进行所有其他尝试。为使这种真正的历史从仅仅关注事件，不考虑发生的经验历史中显露出来，回顾可能是必要的，——但是，回顾首先出现在画家的愿望中，历史注视过去，只是因为画家首先注视未来的作品，在死后有画家的博爱，只是因为画家体验到同样的问题。

在这方面，博物馆的功能同图书馆的功能一样，不仅仅是善举。博物馆能使我们一下子同时地看到分散在世界上、深藏在崇拜或文明中、装饰文明的艺术作品，在这个意义上，博物馆培养了我们的作为绘画的绘画意识。但是，绘画首先是在每一位进行创作的画家中，在画家中，绘画处在纯粹的状态中，而博物馆以忧郁的快乐使绘画受到影响。应该像画家那样，带着自然的创作欢乐走进博物馆，而不应该像我们那样，带着一种不完全真诚的崇敬参观博物馆。博物馆使我们产生一种小偷意识。我们不时地会想到，这些作品毕竟不是为了最终存放在阴沉沉的博物馆里，不是为 78 了业余闲逛者或专业"知识分子"的快乐创作出来的。我们觉得有失落感，这种在墓地前的沉思不是艺术的真正环境，如此多的欢乐和辛劳，如此多的愤怒，如此多的劳作不是为了有朝一日显现博物馆凄凉的光辉。博物馆把尝试变成"作品"，使一部绘画史成为可能。然而，对人来说，重要的是只有当他们不是刻意寻求伟大的时候才能到达其作品中的伟大，画家和作家不清楚地知道他们正在创造人类世界可能不是坏事，他们也许以"业余爱好者"在博物馆沉思绘画史比在他们的工作中继续绘画史，更能从绘画史中得到一种更真实、更逼真的感情。当博物馆把作品与作品得以产生的偶然性分开，使我们相信命运永远在指引艺术家的手的时候，它把一种虚假的声誉加在作品的真正价值上。当每一个画家的风格像画家的心跳那样生动，使画家认识到不同于他自己的创作的其他人的创作时，博物馆把这种秘密的、害羞的、无意识的、非本意的和有生命力的历史性变成了正式的和壮观的历史。一种倒退的临近使我们对画家的崇敬增添了一种画家所不知的感情的细微差别。

在画家看来，他一生都在创作，而我们则认为他的作品是悬崖边的花朵。博物馆使画家在我们的心目中变得神秘，就像章鱼和龙虾是神秘的物种。博物馆把在生命的活力中产生的这些作品变成另一个世界的奇迹，在博物馆的沉思气氛中，在防护玻璃罩下面，作品中的灵感只不过是在作品表面的微弱搏动，正如萨特所说的，博物馆去掉了绘画的生动性，就像图书馆把首先是作为一个人的活动的著作变成了"信息"。博物馆是死的历史性。有一种活的历史性，博物馆仅仅呈现其不复存在的形象：即当画家一下子把他继承的传统和他建立的传统联系在一起时寓于正在工作的画家中的历史性，一下子把画家和在世界中被描绘的一切东西联系在一起的历史性，如果画家不必离开他的位置、他的时间、他的受赞扬或诅咒的工作的话，这种历史性使绘画变得一致，因为每一幅绘画都表达了整个存在，因为绘画都是成功的——而不是相反，因为所有绘画都已经完成，并且是徒劳的活动。

如果人们回忆绘画，那么人们将看到，绘画不会接受我们的纯洁主义在画家和其他人之间，在画家和他自己的生活之间设置的重重障碍。即使卡西的旅店老板不理解雷诺阿把地中海的蓝色变成拉万蒂埃尔河之水，他也愿意看雷诺阿绘画，这同样使他感兴趣，无论如何，他重新发现了岩洞中的先民最初开辟的道路。雷诺阿征求他的意见和力图使他高兴是错误的。在这个意义上，他不是为旅店老板绘画。他通过他的绘画规定他得以被赞扬的条件。但是，他毕竟在绘画，询问可见物体，研究可见物体。他重新向世界和海水询问拉万蒂埃尔河之水的秘密，他为那些同他一起置身于世界的人把海水变成河水。正如维尔曼(J. Vuillemin)所说的，

问题不在于说它们的语言，而是在于在表达自己感情的时候表达它们。画家和他的生活的关系是同类型的：画家的风格不是他的生活的风格，但是，他在表达中勾画他的生活。人们理解马尔罗不喜欢绘画中的精神分析的解释。即使圣安娜的斗篷是一只秃鹫，即使人们承认当达·芬奇把斗篷画成秃鹫时，在达·芬奇作品中的另一个达·芬奇歪着头，以猜谜语者的方式把斗篷看成秃鹫（总之，这不是不可能的：在达·芬奇的生活中，有一种过分故弄玄虚的嗜好，这可能使他把怪物放人艺术作品中），——也没有人会谈论秃鹫，如果绘画没有其他意义的话。解释只能说明细节，至多只能说明材料。即使画家喜欢用颜色绘画，雕塑家喜欢用陶土造型，——因为他是"肛门性格的人"，这个事实也不能告诉我们什么是绘画，什么是雕塑[①]。但是，完全相反的态度，阻止我们了解艺术家的生活和把他们的作品当作在秘密的或公开的历史之外和在世界之外的一个奇迹的对艺术家的崇拜，也使我们看不到艺术家的真正伟大。之所以达·芬奇并不是悲惨童年中的无数受害者之一，不是因为他一只脚已跨进彼世，而是因为他能把他感受到的一切当作解释世界的一种手段，——不是因为他没有身体或视觉，而是因为他的身体或生命处境是在语言中由他自己构成的。当人们从事件领域转到表达领域时，世界并没有改变：接受的同样材料成了有意义的体系。这些材料从内部被发掘和加工，最终摆脱压在我们身上的这种重量——因为它是这些材料成为令人痛苦的和伤害人

---

① 弗洛伊德也从来没有说过他用秃鹫解释达·芬奇：他大致说，分析终止于绘画开始之处。

的——变成透明的或明亮的，不仅仅能照亮与之相似的世界的面貌，而且照亮其他东西。不管这些材料有什么变化，它们仍然继续存在。人们对它们的认识不能代替对作品本身的体验。不过，这种认识有助于评估创作，它告诉我们这种作为不复返的惟一超越的原地超越。如果我们处在画家的地位上，以便能目睹发生在画家身上的身体遭遇、个人冒险或历史事件结晶于"动机"的这个决定性时刻，那么我们将认识到，他的作品不是一种结果，而是对这些材料的一种回答，身体，生命，风景，学校，情妇，债权人，警察，革命既能窒息绘画，也是绘画的食粮。生活在绘画中，就是生活在这个世界上——特别是对在世界中看到需描绘的某东西的人来说，每一个人差不多都是这样。

让我们结束这个问题。马尔罗思考细密画和硬币，因为摄影放大能奇迹般地揭示大尺寸的作品的风格本身，——或思考在欧洲之外被发现和不受任何"影响"的艺术作品，现代画家在这些作品中见到有意识的绘画在别处重新创造出的同一种风格时，感到十分惊讶。当人们把艺术藏在个人的内心深处时，艺术作品的一致性只能由支配它们的某种命运来解释。"……好像从细密画到绘画，从壁画到玻璃窗彩画，一种想象的艺术精神有一种同样的诱惑力，并且因另一种相似的或突然变成相反的诱惑力而突然放弃前一种诱惑力，好像历史的地下激流卷走所有这些分散的艺术作品，把它们汇集在一起(……)在其演化和变化过程中被认识到的一种风格与其说是一种观念，还不如说是一种有生命的命运的错觉。只有再现能使这些想象的超艺术家进人艺术，因为他们一个含糊的开始，一种生活，符合丰富性和引诱口味的诱惑力和让步，

一种没落和一种复活，这些东西就叫做风格。”[①] 因此，马尔罗至少以隐喻的名义发现了把相去甚远的尝试汇集在一起的一种历史(Histoire)，在画家的背后起作用的一种绘画(Peinture)，在画家是其工具的历史中的一种理性(Raison)的观念。这些黑格尔的怪物是他的个人主义的相反物和补充。当知觉理论把画家重新置于可见世界和重新发现作为自发表达的身体时，这些怪物会变成什么？

让我们从最简单的事实出发——我们对此已经作过一些说明。放大镜能显现徽章或细密画中伟大作品的风格本身，因为画家的手把动作本身中的风格带到各个地方，不需要靠强调每一个 82 点线就能在材料上留下其特征。不管我们用三个手指在纸上写字，还是用粉笔以整个胳膊的力量在绘画上写字，我们的笔迹都能被认出，因为我们的笔迹不是在我们身体中与某些肌肉有关、旨在完成某些在生理上确定的动作的一种自动性，而是一种在换位的情况下风格保持恒定的一般运动表达能力。更确切地说，没有换位：我们绝对不是在自在的空间里，当每一个新位置提出新问题时用一只作为物体的手，一个作为物体的身体写字。我们是在被感知的空间里写字，在这个空间里，相同形式的结果一上来就是相似的，等级的差异被忽略，就像用不同音高演奏的同一个旋律能直接被分辨出来。我们用来写字的手是一只作为现象的手，它以运动的方式起作用，就像运动得以实现的特例的有效规律。因此，已经显现在一幅作品中不可见成分中的风格奇迹在于艺术家在被感知物体的人的世界中进行创作时正好把他的痕迹留在视觉器官显示

① 《想象的博物馆》，52页。

的非人的世界中，就像游水者在不知道的情况下在一个水下世界上面游过，如果他用潜水镜看这个世界，会感到万分惊奇，——就像阿喀琉斯只需要一步就能求出空间和时间的无限之和。当然，这是一种伟大的奇迹，“人”这个词不应该向我们隐瞒它的奇特性。我们在这里至少能看到，这种奇迹对我们来说是自然的，它始于我们的具体化生活，没有必要在某种世界精神(Esprit du Monde)中寻找关于它的解释，因为世界精神能在我们中和不靠我们起作用，能在我们的位置上，在被感知世界之外，在微观层次上感知。在这里，世界精神就是我们，因为我们能运动，我们能注视。这些简单的行为已经包含了表达活动的秘密：我运动我的身体，虽然我不知道起作用的是哪些肌肉，哪些神经通道，也不知道应该在哪里寻找这种活动工具，就像艺术家能使他的风格展现在他加工的材料的纤维中。我能走到那里，我能留在这里，虽然我不知道身体装置中非人的秘密，我不能使身体装置适合于问题的材料，比如，适合于某个坐标系的规定目标位置。我注视目标，我被目标吸引，为了能使我到达目标，身体装置做了应该做的事情。在我看来，一切都发生在知觉和动作的人的世界中，但我的“地理”或“物质”身体服从这个小事件的要求，这个小事件不断地在这个身体中唤起许多自然奇迹。注视目标的我的目光也已经有它的奇迹：它也不容置疑地处于存在中和在存在中为所欲为。不是物体从我的眼睛获得调节和辐合运动：人们能证明，如果我不动用我的眼睛，以便使单一物体的视觉成为可能，那么我就不能清晰地看到任何东西，在我看来就可能没有物体。在这里，不是精神代替身体和预见我们将看到的东西。不，是我的目光本身，是我的目光的协同作用，我的目

光的扫视,我的目光的探索在调整正在逼近的物体的焦距,如果我们的视觉调节必须建立在结果的真正计算上,那么它就不可能如此迅速,如此精确。因此,应该凭目光,手,一般地说,身体去认识旨在检查一个世界,能跨越距离,能穿过知觉的未来,能在难以想象的平凡存在中描绘凹陷、凸起、距离、间隔、方向的一个体系之体系……。把他的印迹留在无限材料中的艺术家的活动放大和继续有目的的移动或抓握动作的普通奇迹。在指出动作中,身体不仅仅越出带有其图式的一个世界;与其说身体被世界拥有,还不如说身体远距离拥有世界。更何况描述本身和在它所针对的东西之外面表现出来的表达活动使世界恢复原貌。但是,由于我们最初的有目的动作,某个人和他的处境的无限关系已经占据我们的小小星球,为我们的行为开辟了一个无边际的领域。任何一种知觉,任何一种以知觉为前提的行为,总之,任何一种人对身体的运用都已经是最初的表达,——不是用已知符号的意义及其使用规则代替已知符号的这种派生作用,而是首先用符号构成符号,通过符号的排列和形状的惟一表达力使被表达内容寓于符号中,把一种意义放人没有意义的东西中的最初活动,因此,这种活动不但不在进行过程中逐渐衰退,而且还开辟了一个领域,建立了一种体系或一种传统……

84

不过,如果风格在看不见的和在某种意义上没有完成的细密画中的呈现就是我们的形体性的事实,并且不需要神秘的解释,那么我们觉得,人们对于使相似的作品不受任何影响和出现在全世界范围内的特殊一致性也能这样说。我们要寻找能解释这些相似的一个原因,我们谈论历史中的一种理性(Raison),我们谈论走在

艺术家前面的超艺术家。然而,谈论相似却在糟糕地提出问题:与文化的无数多样性比较,相似毕竟是微不足道的。一种无参照无原型的重新创造虽然是不太可能的,但是,这不足以解释这些例外的一致性。真正的问题在于理解为什么相去甚远的文化走着同一条道路,提出同样的任务(在过程中,它们发现了同样的表达方式),为什么一种文化的产物有一种为其他文化的意义,尽管这不是它的最初意义,为什么我们需要把偶像变成艺术,为什么有一幅绘画和一个绘画的世界。但是,只有当人们开始置身于地理或物质世界,把作品当作其相似或仅仅关联在这种情况下是不可能的和需要一种解释原则的许多分离事件放到这个世界中,这才成为问题。相反,我们建议把文化或意义范畴当作一种发生(avènement)[①]的最初范畴,如果发生存在的话,那么它必然不是来自纯粹事件的发生,也不能被当作巧合的简单结果。如果人类活动的特点是在他的实际单纯存在之外进行表达和提出一种意义,那么可以得出,任何一个活动与其他的活动都是类似的,它们都具有一种惟一的句法,任何一个活动都是一种开始(和一种结束),预示一种结束或重新开始,因为活动不像事件那样不关注它的差异和一去不复返,因为活动在它们的单纯呈现之外仍有价值,因而活动已经是所有其他表达尝试的同盟者或同谋者。在这里,困难和关键在于理解当我们提出一个不同于事件的经验范畴的领域时,我们并没有提出在世界里面逐渐显现的一种能自我克制的绘画精神(Esprit de la Peinture)。在事件的因果关系之上,没有另一种把绘

---

① 保尔·利科(P. Ricoeur)的用语。

画世界当作有自己的规律的一个“超感性世界”的因果关系。如果文化创造不能在外部环境中找到一种载体，那么它就没有功效。但是，只要外部环境稍微适合文化创造，留传下来的绘画就能在它的继承者中唤起一种激情，虽然这种激情是与不仅仅作为一块涂过颜色的画布，而且也作为具有它的创作者赋予一种确定意义的绘画作品的本质不相称的。作品对有意识意向的这种超越使作品置于多重关系中，而绘画的稗史和画家的心理学仅仅反映了这些关系的一部分，就像向着世界的身体运动把身体置于纯粹的生理学和生物学不怀疑的一种关系范畴中。尽管其组成部分的多样性使身体变得脆弱和易受伤害，但身体仍可暂时克服其离散性，在把它的印迹留在它所做的事情上的活动中整合在一起。人们能以同 86 样的方式在空间和时间之外谈论人的风格的统一性，而风格能把所有画家的活动汇集于在一种惟一的尝试中，把所有画家的作品汇集于一种惟一的不断累积的历史，一种惟一的艺术中。文化的统一性把同一种包容关系延伸至个人生活的界限之外，当（人们所说的）一个意识则被禁锢在一个身体中，当人们不知道会遇到什么、但今后必定会遇到某东西的一个新的存在出现在世界上时，这种包容关系在其形成或产生时事先把个人生活的所有因素汇集在一起，哪怕是在刚开始的这种生活的结束。分析思维破坏了从一个时刻到另一个时刻、从一个地点到另一个地点、从一个视觉角度到另一个视觉角度的知觉转换，然后，在精神方面寻找当我们知觉的时候已经存在的一种统一性的保证。分析思维也破坏了文化的统一性，然后，试图从外面重建文化的统一性。分析思维指出，最终说来，只有本身毫无用处的作品，只有随意地把一种意义给予作

品的个体。为什么作品有相同之处？为什么个体能相互理解？这是因为人们引人了绘画精神(Esprit de la Peinture),不过,正如我们应该把存在对差异的超越,特别是把空间的身体拥有当作最后事实,正如因为我们的身体体验和完成动作,所以它只是依靠自己的努力在世界上存在,因为我们的身体有向上的倾向,所以它保持直立,正如身体的知觉场把身体引向这种危险的位置,——同样,从一幅作品走向另一幅作品的绘画史也依靠自己,是靠我们的共同努力使这根女柱像支撑的,因为我们的努力是表达的努力。意义的内在范畴不是永恒的:如果它不顺着经验历史的每一条弯路前进,那么它就要描绘和需要一系列连续的步骤。因为正如我们刚才所说的,意义的内在范畴是由其所有因素在一个惟一任务中

87 的相似规定的:正是因为这些因素都是绘画的因素,所以每一个留传下来的因素都改变了绘画的状况,要求在它之后的因素是与它不同的。只有当两种文化活动互不了解,它们才可能是同一的。因此,对艺术来说重要的是发展,也就是说,既要有变化,也要有以历史的形式表现出来,正同黑格尔所说的“重返自己”,我们把绘画的统一性建立在它之上面的表达活动的意义原则上是一种发生中的意义。发生是一种事件的约定。在绘画史中一对多的支配和我们在能感知能力的身体的活动中看到的支配一样,并没有实现在永恒中的一种连续:相反,它需要连续,在它把连续建立在意义中的同时,它需要连续。在这两个问题之间,不存在一种简单的类比:身体的表达活动始于最细微的知觉,在绘画中和在艺术中扩大。自从一个人来到世上的时候起,绘画意义的领域就是开放的。在岩洞壁上的第一幅绘画建立一种传统,因为它继承了另一种传

统：知觉的传统。艺术的准永恒就是具体化存在的准永恒，我们在我们的身体和我们感官的活动——因为它们把我们置于世界——中找到了得以理解我们的文化活动——因为它把我们置于历史——的东西。语言学家说，既然严格地说，没有办法能确定历史上法语取代拉丁语的时间，就只有一种语言，只有一种连续变化的语言。一般地说，表达的连续尝试建立了一种惟一的历史，——正如我们的身体对任何可能物体的把握建立了一种惟一的空间。

以这种方式被理解的历史——我们在这里仅限于指出它——也许会回避今天对之关注的混乱的讨论，也许会重新成为在哲学家看来的它之所是：哲学家反省的中心，当然不是作为绝对自明的 88 一种"单纯性质"，而是作为我们的疑问和我们的惊奇之处境。不管是崇敬历史，还是憎恨历史，人们今天仍把历史和历史的辩证法设想为一种外部力量。在历史和我们之间，应该作出选择，选择历史就是意味着全身心地期待我们甚至不是其原型的未来之人的到来，意味着为了这个未来放弃对手段的任何判断，为了功利放弃对价值的任何判断和放弃"自己对自己的赞同"。这种历史一偶像使上帝的基本概念世俗化，当前的争论通常集中在人们称之为历史的"水平超越"和上帝的"垂直超越"之间的比较并不是出于偶然。

真正地说，这是又一次在糟糕地提出问题。世界上最好的百科全书也不能不顾这个事实：这就是在二十个世纪里，欧洲和世界的大部分地区放弃所谓的垂直超越，忘记基督教是在人和上帝的关系中对一种神秘东西的承认有点太过分，这种承认正是在于基督教的上帝不接受垂直的从属关系。它不仅仅是一种我们将是其结果的本原，一种我们将是其工具的意志，或一种人的价值只不过

是其反映的原型；可以说，有一种不因为我们的上帝之无能，基督证明，如果没有人的条件，上帝就不完全是上帝。克洛代尔甚至说，上帝不是在我们上面，而是在我们下面，——他的意思是我们不认为上帝是一个超感觉的观念，而是寓于和证实我们的阴暗的另一个我们自己。超越不再悬于我们之上：人已奇怪地成为超越的特定承载者。

此外，任何一种历史哲学都不把现在的所有内容转移到将来上，也不会为了让位于另一种哲学而否定自己。这种将来的神经官能症可能就是非哲学，对人们相信的知识的有意识拒绝。任何一种哲学都不在于在各种超越之间，比如，在上帝的超越和人的将来的超越之间进行选择，——所有的哲学都在于使超越成为中介，在于理解上帝如何变成人，人如何变成上帝，在于阐明使手段的选择已经是目的的选择，使自我已变成世界、文化、历史，也使文化随之消亡的这种离奇的包容关系。正如人们反复重申的，在黑格尔看来，一切实现的都是合理的，也是正当的，——但有时被解释为真正的获得，有时被解释为停顿，有时被解释为在新的飞跃之前的后退，总之，被相对地解释为整个历史的因素，只要这种历史在人们说我们的错误本身是基石，我们的进步是我们的被理解的错误的意义上形成的，这并没有模糊生长和衰退、出生和死亡、倒退和进步的区分。

这是真的，黑格尔的国家理论和战争理论似乎把历史著作的判断留给知道历史秘密的哲学家的绝对知识，并剥夺其他人的判断。这不是忘记黑格尔在他的《法哲学》中既仅以后果拒绝行为判断，也仅以意图拒绝行为判断的一个理由："一个原则是：在行为中

不应该考虑后果,另一个原则是:根据行为的后果判断行为,把后果当作什么是正义的和善的标准,两个原则都属于抽象知性。"[①]生命是分离的,所以人们能根据每一个生命所期望的东西的有意的和必然的后果来界定其责任,一种历史——可能是既称不上失败也称不上成功的历史,因而可能按照歪曲或美化其所作所为的外部偶然性记载荣誉之人或无耻之人——是黑格尔不接受的两种相似的抽象。他能看到的东西,是内部变成外部的因素,我们得以进入他人和进入作为世界的世界,他人得以进入我们的转变或转向,也就是行为。我通过行为对一切负责,我把帮助当作外部偶然性的背叛,"必然性到偶然性的转变,偶然性到必然性的转变"[②]。我以为不仅仅能把握我的意向,而且也能把握物体的变化,我把世界当作它之所是,我们把其他人当作他们之所是,我把自己当作余之所是,我为这一切担保。"行动……就是完全相信这个规律。"[③]行动就是把事件当作自己的事件,所以人们对未遂罪的处罚轻于对既遂罪的处罚,所以俄狄浦斯认为自己是杀父者和乱伦者,虽然他只是事实上的杀父者和乱伦者。在对事物的过程负有责任的这种行为夸大前面,人们很想不加区分地得出结论:只有犯罪者,因为行动或生活已经接受了带有荣誉可能性的无耻的风险,——只有无罪者,因为任何东西,甚至任何罪行都不是出于虚无,任何人都不能选择出生。但是,在以为一切都相等的关于内部和外部的这些哲学之外,黑格尔所提出的东西——因为当一切都已决定时,

90

---

① 《法哲学原理》,第118节。

② 同上。

③ 同上。

在有价值的东西和无价值的东西之间，在我们接受的东西和我们拒绝的东西之间，就有一种差异——就是意图的判断，举动的判断或行为的判断，不是惟一的意向的判断，惟一的后果的判断，而是我们运用我们的善意的判断，我们评估实际情境的方式的判断。判断一个人的标准不是意向，不是事实，而是根据他是否使人看到在事实中的价值。如果情况是这样，那么在作为行为之原因的情境中，而不是在某种含糊的价值判断中，行为的意义是不会衰竭的，行为能成为典范，并在其他情境中以另一种形式继续存在。行为开辟了一个领域，有时甚至构成了一个世界；在任何时候，行为都描绘了一个将来。黑格尔的历史是一个将来在现在中的这种成91 熟，而不是现在对一个未知将来作出的牺牲，黑格尔的行为准则不是对任何价值都有效，但首先是有生命力的。

因此，以（接受的或仅仅对之惋惜的）"垂直超越"的名义反对"水平超越"的论战对黑格尔不比对基督教更公正，正如这些论战所认为的，黑格尔不仅仅随同历史一起扔掉了沾满血污的偶像，而且还扔掉了使人在事物中看到原则的责任，这些论战的缺陷是把不是作为一种补救办法的虚假坦率归结为辩证法的滥用。这是新马克思主义者的悲观主义，也是非马克思主义思想的迟钝，今天，它们始终互为同谋者，把在我们中和在我们外的辩证法当作谎言和失败、从善到恶的转变、失望之命运的一种力量。这只不过是黑格尔的一个方面：这种力量也是安排事件的某东西，它使我们避恶趋善，例如，当我们以为仅仅在追求我们的利益时，把我们投入到普遍之中。正如黑格尔所说的，这是自我开辟的道路和重返自我的一步——一种不需要指引仅靠自己的主动性，不离开自己和不

时得到印证和证实的运动。这就是我们用另一个名称指称的表达现象,它通过一种神秘的合理性被重新采用。如果人们习惯于以艺术和语言的榜样来构成历史概念,那么人们也许能重新发现在其真正意义中的历史概念。一种表达和另一种表达的密切关系,它们同属于一个惟一的范畴,能由此形成一种个别的和普遍的结合。以各种方式表示的黑格尔的辩证法的关键在于我们不必在自为(pour soi)和他为(pour autrui)之间,在我们看来的思想和在他人看来的思想之间作出选择,也在于在进行表达的时候,我对之诉说的他人和自己表达的我互不相让地联系在一起。目前之所是(或将来之所是)的其他人不是我的所作所为的惟一评判者:如果 92 我想为了他们而否定自己,那么我也能否定他们是"我"(Moi);他们的价值就是我的价值,我也把我给予他们的所有能力给予我自己。我服从一个另一个人的判断,因为他与我的愿望相符合,最终说来,与我选择的一个同类相符合。历史是评判者,——但不是作为某个时期或某个时代的力量(Pouvoir)的历史:在国家和时间之外,在与处境相比我们所做和所说的,且更真实和更有价值的东西之外,作为记载和积累的历史。其他人判断我的所作所为,因为我在可见物体中绘画,对那些有耳朵的人说话,然而,艺术和政治的目的不是使他们高兴或使他们满意。这是因为他们期待艺术家或政治家,这是因为艺术家或政治家把他们引向他们后来得以认识到其价值的价值。与其说画家或政治家跟随其他人,还不如说培养其他人,画家或政治家针对的观众还没有产生,而是其作品使观众产生,——画家或政治家想到的其他人不是经验的,在这个时候对之抱有期望的"其他人"(更不是被设想为有"人的尊严"或"做人

的荣誉”的一个物种的人类，就像其他物种有甲壳或鳔），——而是画家或政治家能与之一起生活的其他人。作家参与其中的历史（因为作家不太想“编历史”和在文学史上留下痕迹，因为作家正直地创作他的作品）不是作家在其而前必须屈服的一种力量，而是在所有的言语和所有的正当行为之间的持续交谈，其每一个位置怀疑和证实其他位置，重新创造其他位置。历史判断的要求不是迎合观众的要求，更不应该说，历史判断的要求是世俗权力的要求：93 它是说出在事物中期望被说出、因而必然被某人听到的东西的内在确实性……。司汤达认为，在一百年后仍可能有人读他的作品。这意味着他希望有人读他的作品，意味着他同意等一百年，意味着如果把他构思出来的东西当作经验，他的自由会唤起一个仍处在有待完成的混沌中并和他一样自由的世界。历史的这种纯粹要求是一种真理的祈祷，而真理不是通过历史记载产生的，但需要作为真理的历史记载。这种要求不仅仅寓于文学或艺术中，而且也寓于任何生活中，可能除了那些只想赢或只想获胜的不幸者，任何行为、任何爱情都有一种叙述的期待，因为自人们最终知道事情的真相起，这种期待可能把行为或爱情变成其真理——如果某一天，以尊重他人为借口，这是一个人最终抛弃另一个人的保留，他从此以后百倍地把这种保留反映在另一个人上，或者相反，如果自那时起事情已决定，这种不可能的爱情……。这种期待在某方面可能会落空：人仿效人是很常见的，以致我们的愿望和我们的思想的每一种意念都在其他人中产生冲动，以致在这个意义上，不可能全面地认识属于每一个人的东西。不过，整体表现的这种愿望使文学获得了生命力，这种愿望超过微弱的动机，使作家希望有人读他的作

品,使人成为作家,使人在任何情况下说话,使每一个人想在某人面前分析自己……,所以能把他的生活和所有人的生活想象为人们能在作为一种历史的全部意义中叙述的某东西。因此,真正的历史完全靠我们而存在。历史在我们的现在中获得把其余一切放回现在的力量。我尊重的他人靠我存在,就像我靠他人存在。一种历史哲学不剥夺我的权利,也不剥夺我的主动性。只是这种历史哲学在我的独居者的义务之上,又增加了理解其他人的处境,在我的生活和其他人的生活之间开辟一条道路,即自我表达的义务。我通过文化活动置身于其他人的生活中,我比较这些生活,我一个一个地表达这些生活,我使这些生活在一个真理范畴中共存,我对 94 所有这些生活负责,我展现出一种普遍的生活,就像我通过我的身体的活生生的和有体积的呈现一下子置身于空间。和身体的作用一样,词语和绘画的作用也不为我所知:呈现给我的词语、线条和颜色如同我的行为那样离开我,它们通过我想说的离开我,就像我的行为通过我想做的离开我。在这个意义上,在任何表达中都有一种不经过命令的自发性,虽然这些命令不是我想给我自己的命令。即使在散文艺术中的词语也把说话者和听话者置于一个共同的世界,通过超出其被认可的定义的指称力量,通过词语在我们之中过着和继续过着的沉默生活,通过蓬日(Ponge)恰当地称之为其"语义深度"、萨特称之为其"意义基础"的东西把他们引向一种新的意义。把我们连接在一起的语言的自发性不是一个命令,这种自发性建立的历史不是一种外部偶像,而是我们自己,并带着我们的根基,我们的冲动,以及人们所说的我们的工作之成果。

只有当人们比较知觉、历史、表达这三个问题时,人们才能在

其本义中纠正马尔罗的分析。同时,人们将看到为什么能合理地把绘画当作语言:这种做法阐明了一种知觉的、受可见形状约束的、但能把一系列以前的表达汇集成一种可改变的永恒中的意义。这种比较不仅仅有助于我们对绘画的分析,而且也有助于我们对语言的分析。因为这种比较能使我们在口语的下面发现一种作用的或会说话的语言,其词语依靠一种未知的生活,按照其边缘的和间接的意义的要求相互结合和分离,即使表达已经完成,这些关系在我们看来也仍然是明显的。口语的透明,仅作为声音的词语和仅作为意义的意义的这种完全的明晰,看来词语从符号中提取意义、孤立地看待在纯粹状态中的意义(也许仅仅是在意义真正保持95 不变的情况下各种不同的表达方式的预期)的属性,概括每一种表达的生成并把它放入一种惟一活动中的所谓能力,这一切是否只不过是同绘画一样的一种默默的和不言明的积累的最高点?

*

与一幅绘画一样,一部小说也默默地表达。人们能像叙述绘画的主题那样叙述小说的主题。然而,重要的并不是于连·索雷尔在得知德·雷纳尔夫人背叛他之后,到维里埃尔市试图杀掉她,——而是在得知情况后的这种沉默,这种想象中的旅行,这种不需要反复考虑的坚信,这种不变的决心。不过,这一切并没有表达出来。不需要"于连思考",不需要"于连希望"。为了表达,只需司汤达进入于连中,在旅行的过程中使我们看到目标,障碍,手段,命运就行了。只需他决定用一页来描述,而不是用五页来描述就行了。这种简捷性,在省略的东西和表达出的东西之间的这种不寻常比例并不是一种选择的结果。受自己对他人的敏感性的支

配，司汤达突然在他人那里发现了比自己的身体更敏捷的一个想象身体，他按照为他选择可见物体和不可见物体，需表达的东西和需沉默的东西的一种无情节奏，在另一种生活中走向维里埃尔市。因此，死的愿望不在词语中：死的愿望在词语之间，在词语划定的空间、时间和意义的空隙中，就像电影的运动在相继出现的不动画面之间。小说家与他的读者联系在一起，每一个人都与其他人联系在一起，一种知情者的语言：知情者与世界，与人的生活把握的可能事物的世界联系在一起。小说家认为他需要表达的东西是已知的，他置身于一个人物的行为中，他仅仅向读者提供人物中的作者风格，周围人物中有力的和刚健的特征。如果作者是作家，也就是能发现描绘行为的省略和顿挫的作家，那么读者会对作家的呼吁作出反应，会使作者和作品的潜在中心联系在一起，*即使没有人*[96]*认识作者*。作为事件的描述，作为观念、论点或结论的陈述，作为明显的或平淡的意义的小说，和作为一种风格的作用，作为间接的或潜在的意义的小说，不是处在一种简单的同音异义关系中。这就是马克思对巴尔扎克作品的理解。人们可能认为，问题不在于自由主义的某种重新出现。马克思的意思是，某种*揭示*金钱世界和现代社会的矛盾的方式比巴尔扎克的政治论点更重要，这种观点一旦被接受，不管巴尔扎克赞同与否，都将导致其必然的结论。

人们有充分的理由谴责形式主义，但人们通常忘记形式主义的错误不是高估形式，而是低估形式，使形式与意义分离。因此，形式主义并非有别于一种“主题”文学，因为主题文学也使作品的意义与作品的形式分离。形式主义的真正对立面是把形式和意义放在“技术”或“手段”之上的一种出色的风格或言语理论。言语不

是服务于一个外在目的的一种手段，言语本身有自己的使用规则，自己的精神，自己的世界观，正如一种行为有时带着一个人的全部真实性。形式主义和“主题”文学不知道的语言的这种生动用法就是作为探索和作为获得的文学本身。事实上，仅仅在于再现事物本身——不管事物如何重要——的语言都将在事实的陈述中竭尽其教育力量。相反，使我们形成对事物的看法和显示事物特征的语言开始进行一种不与语言一起结束的讨论，并且启发探索。之所以语言在艺术作品是不可被替代的，之所以语言使艺术作品远远超出一种消遣工具：一种精神工具，其类似物见于所有的哲学或政治思想中，如果艺术作品能带来效益的话，是因为艺术作品包含的东西胜于观念和观念的原型，是因为艺术作品向我们提供我们97不断地发掘其意义的象征，是因为由于艺术作品处于、也使我们处于我们没有其钥匙的一个世界，所以艺术作品教我们如何看和最终使我们思考，而分析著作不能做到这一点，因为分析在对象中只能找到我们放入其中的东西。在文学交流中偶然性，在所有伟大的艺术作品中的含糊性和还原为论点的不可能性，不是人们希望艺术作品能摆脱的一种暂时缺陷，而是为了获得一种文学，即把我们引入局外观点、而不是在我们的观点中证明我们的一种傲慢的语言而必须付出的代价。如果我们不是靠我们的眼睛发现和询问无限的空间和颜色形状并使之成形，那么我们就看不见任何东西。如果我们不是靠我们的身体超越运动的所有神经和肌肉能力，以便到达目的，那么我们就做不成任何事情。这就是文学语言起到的同一种作用，这就是作家不需要转换和准备就能把我们从既定世界带到其他事物中的同一种蛮横的和命令式的方式。正如只有

当我们为了运用我们的身体而不再分析它，我们的身体才能在物体中间指引我们，同样，也只有当我们为了追踪语言而不再每时每刻要求其证明，只有当我们使词语和书里的所有表达方式有这种它们归之于其特殊排列的意义光环，使整个作品转向它差不多能与绘画的无声光辉重合在一起的另一种价值，语言才是文学的，也就是能带来效益的。小说的意义也仅仅作为一种强加于可见物体的一致性变形，才是可理解的。只有通过这种方式，它才是可理解的。批判能比较一位小说家的表达方式和另一位小说家的表达方式，把某种叙述方式归入其他可能的表达方式的类别中。只有在叙述方法之前有一种小说的知觉，"技术"的特殊性混同于整体计划和意义的特殊性，只有当叙述方法旨在向我们解释我们已经感 98 知到的东西，这种作用才是合理的。正如即使面相能显示一张脸的某些特征，面相也不能使人想象一张脸，同样，自以为拥有其对象的批评家的语言也不能代替揭示或显示真实、但没有切中真实的小说家的语言。对真实来说，重要的是首先和始终呈现在一种使我们的世界表象移向，转向和引向各种方向的运动中。在一个图形中引入的辅助线就以这种方式为新关系开辟道路，只要今后有艺术作品，艺术作品就以这种方式作用于和将永远作用于我们。

不过，这些论证远没有彻底弄清问题：还有语言的精确形式，还有哲学。人们会问：真正拥有被说出的东西，重新获得在我们的体验方面而文学给予我们的不牢固支撑的愿望是否不比文学本身更好地表达语言的本质。这个问题可能需要逻辑分析，这已经超出本篇的范围。即使我们不能彻底地研究这个问题，我们至少还能界定这个问题，我们还能指出，在任何情况下语言，都不能完全摆

脱无声的表达形式的不稳定性，不能消除其自身的偶然性，不能最终显现事物本身，在这个意义上，语言对绘画或对生活习惯的优先仍然是相对的，最后，表达不是精神能加以检查的兴趣之一，表达是其实现的存在。

当然，决定写作的人对过去采取一种仅属于过去的态度。每一种文化都继承过去：今天的父母在他们的孩于的童年中看到自己的童年，以自己的父母对待他们的方式来对待他们的孩子。要么他们出于怨恨走向反面；如果他们受到专制的教育，他们则反过来实行自由的教育——要么他们通常间接地重新回到传统，因为自由的诱惑使孩子返回安全的体系，使孩子在二十五年后成为一个专制的父亲。表达艺术的创新在于表达艺术使沉默的文化摆脱99其难以忍受的圈子。艺术家已经不满足于通过崇拜或反抗继承过去。艺术家以全新的方式重新开始他的尝试。之所以画家拿起画笔，是因为在某种意义上绘画还需要进行。然而，语言艺术在真正的创作中走得更远。如果绘画始终还需要进行，那么在已经完成的作品之上，又将增加新画家创作的作品：新作品没有使旧作品成为废物，新作品不是完全地包含旧作品，新作品在与旧作品媲美。现在的绘画不是绝对地否定过去，以便能真正地摆脱过去：现在的绘画只是在利用过去的时候忘记了过去。创新的代价是当现在的绘画认为在它之前的绘画是一种不成功的尝试时，使人预感到它是一种不成功尝试的明天的绘画。因此，为了表达有待于表达的某东西，整个绘画史看来是一种失败的努力。如果写作的人不满足于继承语言，那么他更不希望用一种方言代替语言，因为方言像绘画那样自我满足和自闭于其内在意义。也可以说，方言在实现

共同语的时候,也破坏了共同语。贯穿方言和已经描述其最秘密思想的一般状态的既成语言在方言前面不是如同一个敌人。它完全准备好把作家重新表达的一切转变成获得物。好像语言是为作家造出来的,作家是为语言造出来的,好像作家在学习语言时献身于的说话任务如同其心脏的跳动,好像已制定的语言和作家一起向存在要求它的可能事物之一。绘画实现了过去的一个愿望,绘画从它那里获得代理权,绘画以它的名义行事,不过,绘画不把它包含在明显的状态中,绘画是为我们的记忆,如果我们不知道绘画史,绘画就不是自为的记忆,绘画不希望完全包括使之成为可能的东西。不满足于超越过去的言语希望回顾过去,恢复过去,基本上包含过去,正如除非言语能原原本本地重复过去,否则它就不可能在其呈现中把过去给予我们,言语使过去接受作为语言的特点的一种准备:言语向我们提供过去的真理。言语不仅限于在世界中 100 占有位置和扩展过去。言语试图把过去保存在它的精神或它的意义中。因此,言语自我连结和自我恢复。有一种语言的批判的、哲学的和普遍的用法,旨在恢复物体的本来面目,而不是像绘画那样把物体变成绘画,——恢复一切,以及语言本身和其他学说对它的用法。自从哲学家追求真理的时候起,哲学家就不认为真理需要语言的帮助才能成为真理;因此,哲学家追求作为普遍真理的真理。对真理来说,重要的是完整,而绘画决不能被认为是完整的。绘画的精神仅仅在博物馆里,因为绘画的精神是一种在自己外面的精神。相反,言语力求自我拥有,力求获得它自己的创造的秘密,人不画绘画,但是,人对言语说话,语言精神仅希望拥有自己的东西。绘画一上来就把它的魅力放在一种想象的永恒中,即使经

过很长的时间，即使我们不了解带有其痕迹的服装、家具、用具和文明的历史，我们也能毫无困难地识别绘画。相反，著作只有通过我们应该对它有所了解的一种确定历史才能把它的永久性意义告诉我们。《外省人》再现十七世纪的神学争论，《红与黑》再现王朝复辟时期的黑暗。但是，绘画能直接进入永久性意义，由于绘画比著作更能经受住时间的考验，从而奇怪地偿还了这种直接进入。回忆往事的快乐与我们对绘画的沉思交织在一起。司汤达和帕斯卡尔都不处在现在。随着绘画拒绝接受艺术的虚伪永恒，勇敢地面对时间，显示时间，而不是含糊地回忆时间，文学以胜利者的姿态从时间中出现，把时间建立在意义中。奥林匹克雕像虽竭尽全力把我们与希腊联系在一起，但在呈现给我们所看到的形态中——变白、碎裂、与整体作品的分离——也蕴涵着一种骗人的希腊神话，这些雕像和不完整的、破碎的、难以辨认的手稿一样，经不住时间的考验。赫拉克利特的著作向我们发出光芒，而残破的雕像不能做到这一点，因为意义在著作中的存放和汇集方式不同于在雕像中的存放和汇集方式，因为任何东西能不能与言语的柔韧性媲美。最后，语言发出声音，而绘画的声音是沉默的声音。

101

这是因为陈述力求揭示事物本身，这是因为陈述向着它所表达的东西超越。任何言语都试图从其他言语中得到自己的意义，但无功而返，正如索绪尔所解释的，在言语产生的时候，表达的任务仍然不再被拖延和推迟至其他言语，表达的任务已经完成，并且我们理解某东西。索绪尔恰当地指出，每一个表达活动只有作为一种一般表达系统的变化才是有意义的，因为它有别于其他的语言活动，——不可思议的是在言语活动之前我们对它一无所知，每

当我们说话的时候，每当我们谈论索绪尔的概念的时候，我们仍然没有注意到言语活动。这个事实表明，局部的表达活动和语言的整体共同活动一样，不局限于运用在语言中积累起来的一种表达能力，而是重建表达能力和重建语言，要求我们在给出的和接受的意义的明证中证实会说话的主体超越符号走向意义的能力。符号不仅仅为我们唤起其他符号，这种唤起是无止境的，语言完全不是如同束缚我们的桎梏，也不是如同应该盲目跟随的向导，因为在所有这些语言活动的相交中最终出现了它们所表达的东西，语言活动能使我们完全地理解它们所表达的东西，我们似乎不再需要语言活动进行引证。因此，当人们比较语言和无声的表达形式——动作，绘画时，应该补充一点，语言不像无声的表达形式那样满足于在方向和向量世界的表面描述一种“一致性变形”和一种沉默的意义，——一种作用的新景象，如同无力进行创造的动物“智力”，102 如同在万花筒里：在这里，我们不仅仅用一种意义代替另一种意义，而且也进行相等意义的代替，新的结构已经出现在以前的结构中，以前的结构继续存在于新的结构中，过去是在现在被理解的……

可以肯定，语言是一种整体积累的推断，目前的言语向哲学家提出了暂时自我拥有的问题，这种自我拥有是暂时的，但不是无。不过，只有当语言不再处于时间和处境中时，语言才给出事物本身。只有黑格尔一个人认为他的体系包含了其他体系的真理，而仅仅通过他的综合才了解其他体系的人其实根本不了解其他体系。即使黑格尔是完全正确的，也不阻止人们阅读“前黑格尔的著作”，因为他只是把这些著作包括“在它们所肯定的东西中”。通过

它们所否定的东西，前黑格尔的著作向读者提供了另一种思想处境，这种思想处境不是完全地在黑格尔的著作中，根本不在黑格尔的著作中，但靠着这种思想处境，在其不知道的时候，黑格尔的著作是可见的。只有黑格尔一个人认为他没有他为(Pour-autrui)，在其他人看来的他自己意识到的他之所是。即使人们承认从前黑格尔的著作到黑格尔的著作有进步，由于使前黑格尔的著作与黑格尔的“真理”保持距离的“幼稚看法”，在笛卡尔的《沉思》和柏拉图的《对话》的这种演变中也可能有一种与物体的联系，一种意义的火花，只有当人们在应重新加以考虑的前黑格尔的著作中发现了这种联系和火花，人们才能在黑格尔的著作中重新发现它们，哪怕只是为了理解黑格尔的著作。黑格尔的著作是博物馆，是所有的哲学，也可以说，已失去其有限性和影响力的所有哲学，他认为，其有限性和影响力散发出香气，已变为所有的哲学，真正地说，已变成他的哲学。只需看到一种真理被纳入其他真理时是如何消亡的——例如，当从笛卡尔到笛卡尔主义者，我思(Cogito)如何成为人们老生常谈的一种习惯说法——就足证明，综合实际上并不包括所有已解决的思想，综合不是所有已解决的思想之所是，综合不是一种自在的和自为的综合，即一种出于同一种演变和能认识的、103 它所认识的东西、能认识它之所是、能保存和取消、能实现和破坏的综合。如果黑格尔的意思是过去随着它的远去，改变了它的方向，如果我们能事后描述思想的一种清晰的历史，那么他是有道理的，只要在这种综合中，每一个终结是某个时期的整个世界，只要哲学的连续把所有的哲学当作开放的意义使之留在它们的位置上，让一种预期和变化的交流继续在哲学中间存在下去。哲学的

意义是一种发生的意义，因此，哲学的意义不可能在时间之外汇集在一起，哲学的意义仍然是表达。更何况在哲学以外，作家只能通过语言的运用而不是在语言之外才觉得到达事物本身。马拉梅清楚地知道，如果他绝对地忠实于无遗漏地说出一切的愿望，那么他就写不出任何东西，只有当他放弃包括所有其他书的大书，他才能写出一些小书。无符号的意义，事物本身，——这种清晰的极点可能是清晰的消失，以及我们能拥有的清晰的东西，不是在作为黄金时代的语言的开端，而是在语言努力的结束。如果语言和真理体系移动我们的生活的重心，建议我们一个一个地证实和重新开始我们的活动，以使每一个活动转变成所有的活动，以使所有的活动独立于我们最初给出的一对一的表达方式，——如果语言和真理体系由此把其他表达活动降低为“无声的”和从属的，那么语言和真理体系就不是毫无保留的，意义与其说是由词语指出的，还不如说是由词语的结构蕴涵的。

因此，关于对意义而言的语言，我们应该援引西蒙·德·波伏瓦关于对精神而言的身体的论述：身体不是第一位的，也不是第二位的。没有人能把身体当作一种单纯的工具或手段，例如，没有人能肯定人们能根据道德原则爱一个人。由于不是仅仅身体在爱，所以人们能说身体做了一切或身体什么都没有做，身体是我们或身体不是我们。身体不是目的，不是手段，始终介人超越它的事情中，惟恐失去它的自主，所以身体足以阻止只不过是有意识的任何目的，但是，如果我们最终转向身体和听从身体的支配，那么身体就不会向我们提出任何目的。有时，我们感到身体是我们自己，身体是有生命的，身体承担着一个不完全是它自己的生命。在这种 104

情况下,身体是幸运的和自发的,我们和身体在一起。同样,语言也不服务于意义,不支配意义。在语言和意义之间没有从属关系。在这里,没有人发命令,也没有人服从。我们想表达的东西不在我们面前,不在任何言语之外,不是如同一种纯粹的意义。这只不过是我们对已经表达出的东西的过度体验。我们带着我们的表达器官置身于我们的表达器官能感受到的一种处境中。我们比较我们的表达器官和处境。我们的陈述只不过是这些交流的总结。政治思想本身属于这个范畴:它始终是历史知觉的澄清,我们的所有知识,我们的所有经验和我们的所有价值都在其中起着作用,我们的论点只不过是历史知觉概括的表达方式。没有通过这种精心加工,力图提出还没有在我们的个人或集体历史中成形的价值,或者(这是一回事)力图通过一种计算和一种纯技术方法选择手段的任何行为和任何认识,重新陷入它们想解决的问题之中。个人生活,表达,认识和历史是间接地而不是直接地走向目的和概念。人们执意追求的东西,反而不能得到,在其沉思生活中能使自发的根源摆脱观念和价值的人却能得到观念和价值。

II　论语言现象学[①]

1　胡塞尔和语言问题

正是因为在哲学传统中语言问题不属于第一哲学，所以与知觉和认识问题相比，胡塞尔能更自由地研究语言问题。他把语言问题放在中心位置上，他关于语言问题的少量论述是有创见的和令人迷惑的。这个问题比其他问题能更好地考察现象学，不仅仅能重申胡塞尔的观点，而且也能重新开始他的研究，与其说重新采用他的论点，还不如说重新采用他的反省活动。

在胡塞尔早前的著作和最近的著作之间有着鲜明的对比。在《逻辑研究》第四卷中，胡塞尔提出了一种语言本质和一种普遍语法的概念，它们能决定每一种可以算作语言的语言所必不可少的意义形式，能使人明确地把经验语言当作基本语言的"含糊"实现。这种设想假定，语言是意识最终构成的对象之一，目前的语言是意识掌握其秘密的一种可能语言的特例——，在一种全面解释的符

---

① 在"第一届现象学国际讨论会"(1955年，布鲁塞尔)上作的学术报告。

106 号结构和符号功能中，通过单义的和可接受的关系联系于其意义的符号系统。由于语言被当作在思维面前的一个对象，所以语言在这方面只能起到伴随物，替代物，记忆辅助物或第二交流手段的作用。

相反，在胡塞尔的最近著作中，语言是针对某些对象的一种独特的方式，是思想的身体（《形式的和先验的逻辑》[①]），或是如果没有语言就仍然是秘密的现象的思想得以获得主体间价值和观念存在的活动（《几何学起源》[②]）。从此以后，思考语言的哲学思想将受益于语言，被裹在和处在语言中。波斯（Pos）先生（《现象学和语言学》，载于 1939 年《哲学国际杂志》）不把语言现象学定义为将现存的语言放回任何可能语言的本质框架中，即在一种普遍的和无时间的，有构成能力的意识面前使现存的语言客观化的一种努力，而是把语言现象学定义为重返会说话的主体，重返我与我说的语言的联系。学者和观察者看到了在过去中的语言。他们考虑一种语言的长期历史，以及最终使语言变成今天的样子的所有偶然性

---

① "但是，它（即表达）不在词语之外；当我们说话时，我们连续地实现与词语结合在一起的内容，同样被赋予生命的表达。这种被赋予生命的结果是词语和言语本身把同样具体化的和本身已具体化的表达当作意义。"（20 页）

② "但是，每个人都能理解的'在世界中'的客观存在只能拥有最近形成的意义的精神客观性，能体现双重的、特别是感性的重建。'定位'和'时间化'发生在感性的体现中，因此，按照其存在意义，最近形成的意义既不是位置的，也不是时间的……。我们现在问：……语言的具体化是如何用单纯的主体间形成物，用观念来构成客观事物，每个人和在将来能理解的几何概念或事实的定理？在这里，我们不应该接受理想中的和通过把存在建立在现实世界上的表达和表示的语言的起源问题，即使我们意识到'理想的意义形成'的存在艺术的彻底阐明必须要有其深层的问题基础。"（《国际哲学杂志》，1939，210 页）

和所有意义的转变。如果语言能确切地表示事物本身，那么如此 107
多的词语变化的结果是不可理解的。如果学者把语言当作既成事实，过去的意义活动的残余，已获得的意义的登记，那么他必然不能理解说话的清晰性和表达的丰富性。从现象学的观点看，即在把语言当作与一个现时的团体进行交流的手段来使用的会说话的主体看来，语言重新发现了它的统一性：语言不再是独立的语言事实的一个混沌的过去之结果，而是其所有成分都致力于转向现在或将来、因而受到当前的逻辑支配的一种努力的系统。

这就是在语言方面胡塞尔的起点和终点。我们应该讨论首先与语言现象有关，然后与这种现象学蕴涵的主体间性，合理性和哲学概念有关的一些命题。

2 语言现象

1 语言和言语

我们能把我们刚才区分开来的两种语言观——作为思维对象的语言和作为我的语言的语言——简单地并列起来吗？这就是索绪尔所做的事情，他区分了言语的共时语言学和语言的历时语言学，认为这两种语言学是不能相互还原的，因为演变的观点必然使现在的独特性变得模糊。同样，波斯先生也仅限于描述客观的态度和现象学的态度，而没有说明它们之间的关系。在这种情况下，人们以为现象学与语言学的区别只不过是如同心理学与语言科学 108
的区别：现象学在语言的认识上，增加了我们的语言体验，就像教

育学在数学概念的认识上，增加了学习数学概念的人对数学概念的体验。言语体验不可能告诉我们什么是语言存在。言语体验不属于本体论的范围。

这就是不可能的事情。如果人们在客观的语言科学旁边区分出一种言语现象学，那么人们就能建立两个学科得以相互联系的一种辩证法。

首先，“主观的”观点包含“客观的”观点；共时性包含历时性。语言的过去始于在目前呈现，客观观点所证明的一系列偶然的语言事实被纳入在任何时候都是一种具有内在逻辑的系统的语言。因此，从横断面看，语言是一个系统，从语言的演变过程看，语言也应该是一个系统。索绪尔徒劳地坚持观察角度的两重性，他的后继者被迫用亚语言图式（居斯塔夫·纪尧姆）提出中介原则。

在另一种关系中，历时性包含共时性。从纵向面看，语言包含偶然的东西，共时性的系统在任何时候都包含原始事件能进入的裂缝。

因此，一个双重的任务摆在我们面前。

a)我们应该找到在语言的变化中的一种意义，需要把语言的变化设想为一种动态的平衡。例如，某些表达形式只是由于它们已经被使用和失去了它们的“表达性”才趋于消亡，人们能证明，由此产生的缺陷或缺陷范围如何使希望进行交流的会说话的主体恢复由处于退化之中的系统留下的语言残余，并根据一种新的原则使用它们。一种新的表达方式就这样在语言中形成，一种固定的逻辑就这样贯穿衰退作用和语言的流利。建立在介词之上的法语表达系统就这样取代了建立在性、数、格变化和曲折变化之上的拉

109

丁语表达系统。

b)相应地,我们应该知道,共时性只不过是历时性的一个横断面,在共时性中实现的系统根本没有完成,始终包含潜在的变化或处在酝酿之中,不是由在一个透明的有构成能力的意识看来完全得到解释的绝对单义构成的。问题不在于明确连接在一起的意义的形式系统,不在于按照一种严格计划构成的语言观念的结构,而是在于目标一致的所有语言行为,其中的每一种语言行为更多地是由一种使用价值,而不是由一种意义决定的。特殊的语言非但不是某些理想的和普遍的意义形式的"含糊"实现,而且这种综合的可能性也成了问题。即使普遍性能被达到,也不是通过回到语言的多样性后能向我们提供任何一种可能语言的基础的一种普遍语言,而是通过我说的那种语言的间接途径——因为它能把我学习的和根据另一种风格进行表达活动的另一种语言的表达现象告诉我,这两种语言,以及所有的已知语言只有在最后和作为整体才是可比较的,人们不能从中辨认出一种惟一的绝对结构的共同成分。

因此,人们非但不能把语言心理学和语言科学并列起来,把现在的语言留给语言心理学,把过去的语言留给语言科学,而且现在也扩展到过去,因为过去曾经是现在,历史是连续的共时性的历史——语言的过去的偶然性扩展到共时系统。语言现象学告诉我的东西不仅仅是一种心理学的奇特性:在我之中的语言学家的语言,以及我放人其中的特殊性,——而且也是语言存在的一种新概念,语言现在成了偶然性中的逻辑,有向系统,但始终产生偶然的东西,是在有一种意义的整体中的偶然性的继续,具体化的逻辑。 110

2 符形的准形体性

当回到口语或活的语言时，我们发现，其表达价值不是对它来说属于“言语链”每一个成分的表达价值的总和。相反，在每一个成分仅表示与其他成分的差别的意义上，所有的成分构成了在共时性中的系统，——正如索绪尔所说的，符号本质上是“历时的”——由于一切符号都是如此，所以在语言中只有意义的差别。之所以语言最终能表示和表达某东西，不是因为每一个符号传递一种属于该符号的意义，而是因为当人们一个一个地考虑符号时，所有的符号都暗示一种始终延缓的意义，如果符号不包含这种意义，那么我就超越符号走向这种意义。每一个符号仅仅参照某种精神工具和我们的文化工具的某种形式来表达，所有符号都如同一个还没有填写的空白表格，如同针对和界定我没有看到的一个在世界上物体的他人的行为。

儿童在学习语言时获得的说话能力不是词法、句法和词汇意义的总和：对掌握一种语言来说，这些知识既不是必要的，也不是充分的，说话行为一旦被获得，就不需要以我想表达的东西和我使用的表达方式的概念排列之间的比较为前提。当我说话的时候，为把我的意义意向引向表达所必需的词语和词组，只有通过洪堡特称之为 innere Sprachform（内部语言形式），现代学者称之为 111 Wortbegriff（词语概念）的东西，即通过词语所属的和不需要我回想词语就能把词语组织起来的某种言语风格，才能为我所用。有一种语言的“语言”意义，在我的无声意向和词语之间，它起着中介作用，所以我的言语突然出现在我面前，并把我的思想告诉我。被

组织起来的符号有其内在意义，这种意义不属于“我思”，而是属于“我能”。

在靠近意义的情况下把意义连接起来的这种语言的远距离作用，以不容置疑的方式表示意义、但不把意义变成词语也不使意识的沉默停止的这种表达能力，就是身体意向性的一个突出例子。我明确地意识到我的行为所及范围或我的身体的空间性，我的身体能使我保持与世界的关系，不需要我在主题方面回想起我现在把握的物体或在我的身体和世界对我的接近之间的大小关系。只要我不是特意地思考世界，我对我的身体的意识就能直接说明在我周围的某种景象，我对我的手指的意识就能直接说明物体的某种纤维状的或粒状的特征。同样，我说出的言语和我听到的言语也有一种在语言行为的结构中是明显的意义，所以，声音的吞吞吐吐，声音的变化，某种句法的选择就足以改变意义，不过，包含在语言行为中的任何表达始终作为一个痕迹呈现给我，任何观念只能明显地呈现给我，把握寓于言语中的思想的任何努力在我们的手指间只留下少量的言语材料。

3 符形(signifiant)和符义(signifié)的关系。沉淀。

如果言语可比之为一个行为，那么言语所表达的东西和言语的关系就如同目的和针对目的的行为的关系，我们对表达器官的功能的说明已经开创了关于言语表达的意义的某种理论。我的身体指向我的周围物体是不言明的，不必以我的身体和环境的主题化和“表象”为前提。意义把生命赋予言语，就像世界把生命赋予我的身体：通过一种能唤起我的意向，但不在我的意向面前展现的 112

暗中的呈现。在我之中(正如在听我说话时发现意义意向的听众之中)的意义意向在当前只不过是需要用词语来填补的一个确定的空隙——我对存在的东西或对已经表达出的东西的过分看法,即使意义意向将在“思想”中产生效果。这意味着:a)言语的意义始终是康德意义上的观念,能磁化话语、但不是专门为话语呈现的某些目标一致的表达行为的极;b)所以,表达不是完全的。正如索绪尔指出的,我们觉得我们的语言能完全地表达。然而,这不是因为我们的语言能完全地表达它是我们的语言,而是因为我们认为它能完全地表达,它才是我们的语言。在一个英国人看来,“The man I love ”(我所爱的人)完全等同于在一个法国人看来的“l'homme que j'aime”。在一个能用性、数、格变化明确指出直接宾语的功能的德国人看来,“j'aime cet homme”(我爱这个人)是一种暗指的表达方式。所以,在表达中始终有暗指的东西,——更确切地说,暗指概念应加以抛弃;只有当我们把实际上和所有其他语言一样,不可能“拉着手”把我们引向意义和事物本身的一种语言(通常是我们的语言)当作原型和表达的绝对存在,暗指概念才有一种意义。因此,我们不说任何表达都是不完全的,因为它暗指了什么,我们说任何表达都是完全的,因为表达能毫不含糊地被理解,我们认为,表达的基本事实是使符形的作用成为可能的符形被符义的超越。c)这种表达活动,这种通过言语的语言意义和言语针对113 的意义的超验性的这种连接,在我们看来,在会说话的主体看来,不是我们为了与他人交流我们的思想必须依靠的第二活动,而是以另一种方式暗中向我们呈现的通过我们的拥有和意义获得。之所以符义的主题化不是先于言语,是因为符义的主题化是言语的

结果。我们将坚持这第三个结论。

在会说话的主体看来,表达就是意识;会说话的主体不仅仅为其他人表达,而且也为了解他所针对的东西表达。如果言语力图体现仅仅作为某个空隙的意义意向,那么这不仅仅是为了使同样的缺陷和同样的剥夺在他身上再现,而且也是为了知道为什么有缺陷和剥夺。言语如何做到这一点?意义意向在为自己寻找在可自由使用的意义的系统——我说的语言和我继承的全部著作和文化代表这种系统——中的一种等同物的时候,给予自己一个身体和认识自己。对作为意义意向的这种无声愿望来说,问题在于实现某种已经能表达的工具或已经能表达的意义(词法、句法、词汇工具,文学的种类,叙述的类型,事件的呈现方式,等等)的排列,从而能在听众中产生对另一种新意义的预感,并反过来在说话中或写作者中实现新意义在已经可自由使用的意义中的定位。但是,已经可自由使用的意义为什么、如何和在何种意义上是可自由使用的?当它们在它们的存在时期中被规定为我能运用的和我通过同一种表达活动获得的意义时,它们就成为可自由使用的。如果我想理解言语的功能,那么就应该描述这种表达活动。我理解或以为理解法语的词汇和形式;我有某种文化提供给我的文学和哲学表达方式的某种体验。于是,我利用所有这些已经能表达的工具表达,我使这些工具说出它们从未说过的某东西。我们开始阅读哲学家的著作,我们把"普通的"意义给予哲学家使用的词语,逐渐地和通过一种最初难以觉察的转变,哲学家的言语征服了哲学家的语言,哲学家对词语的使用最终使词语具有一种新的和为哲学家特有的意义。在这个时候,哲学家的著作就能被理解,其意义 114

就能留在我的心中。人们说，当针对思想的目标一致的言语相当多，相当有说服力，足以毫不含糊地对我、对作者或对他人表明思想，能使我们都体验到思想在言语中的具体呈现时，一种思想就被表达出来。尽管意义的细微差别(Abschattungen)仅出现在主题方面，但事实是，处在其变动——在其变动之外意义的细微差别就什么也不是——中的意义的细微差别一旦经过话语的某个点，就突然结合在一种惟一的意义中，我们感到某物被表达出，正如在感觉阈限之上，我们感知到一个物体，尽管物体的解释原则上是无止境的，——或正如作为某些行为的目击者，我们最终能感知某个人，尽管在反省前面，只有我才能真正地和在同一种意义上是我(ego)……。言语的结论和知觉(特别是他人知觉)的结论一样，总是超出其前提。说话的我们不一定比听我们说话的人更清楚地知道我们表达的东西。我说，当我有能力围绕观念组织使意义协调一致的话语时，我知道一个观念，这种能力不在于我能拥有观念和面对面沉思观念，而是在于我已经获得某种思维方式。我说，当我能使意义寓于首先不是供意义之用的言语器官中时，一种意义就被获得，并从此以后可自由使用。显然，表达器官的组成部分实际上不包含意义：法语刚形成之时并不包含法国文学，——我应该使表达器官的组成部分离开中心和重新把它们放在中心，以便使它们能表达我针对的东西。就是这种可自由使用的意义的"一致性变形"(马尔罗)使之得到一种新的含义，使听众，也使会说话的主体跨出决定性的一步。因为从此以后，表达的准备性步骤——书的最初几页——又重新出现在整体的最后意义中，并一下子从目前存在于文化的这种意义中涌现。对会说话的主体(和对其他主

体)来说,可以直接到达一切,他不需要重新开始整个过程,他将在其结果中完全拥有它,个人的和个人间的一种传统将被建立。摆脱行动(Vollzug)探索的理解(Nachvollzug)在一种惟一的观点中建立行动的步骤,有沉淀,并且我能想得更远。有别于语言的言语是这样的一个因素:仍然无声的和实现的意义意向能被纳人文化,我的意义意向和他人的意义意向在改变文化工具的意义时能造就我和造就他人。意义意向也是"可自由使用的",因为它事后使我们产生它被包含在已经可自由使用的意义中的错觉,意义意向用一种计谋结合已经可自由使用的意义,只是为了给予它们一种新生活。

3 关于现象学哲学的结论

应该从这些描述中认识到何种哲学意义?现象学分析和严格意义上的哲学的关系不是明确的。人们通常认为现象学分析是准备性的,胡塞尔本人始终使广义的"现象学研究"区别于应该围绕现象学研究的"哲学"。不过,难以肯定哲学问题在生活世界(Lebenswelt)的现象学探索之后仍然没有得到解决。之所以在胡塞尔的晚期著作中重返"主观世界"被认为是绝对必需的第一步,也许是因为这种重返对应继续进行下去的普遍构成的作用并不是无关紧要的,是因为在某些方面,某物仍停留在第二步中的第一步,是因为在某种意义上它被保留在其中,是因为它没有被完全超越,是因为现象学已经是哲学。如果哲学主体是一个透明的有构成能力的意识,在该意识面前,世界和语言作为其意义和其对象完 116

全是明确的，那么任何体验，不管是现象学的体验还是非现象学的体验，都足以引向哲学，生活世界的系统探索也许不是必要的。之所以重返生活世界，特别是从客观语言重返言语，被认为是绝对必要的，是因为哲学应该思考客体对主体呈现方式，在现象学揭示中显现的、不是能用在一种完全反省的唯心主义哲学中被设想的客体和主体的关系来代替的客体概念和主体概念。从此以后，对不能完全加入到现象学之中的哲学而言，现象学是裹着的。

在语言现象学方面，这一点特别明显。这个问题比其他任何问题更明显地使我们在现象学和哲学或形而上学的关系方面作出决定。因为这个问题比其他任何问题更明确地是一个特殊的问题和一个包含哲学问题在内的所有其他问题的问题。如果言语是我们已经表达出的东西，为什么有一种能支配这种实践的观念形成？为什么言语现象学不是言语哲学？为什么在言语现象学后面，有一种高级解释的余地？我们应该绝对地强调重返言语的哲学意义。

如果人们能把我们关于言语的表达能力，一般地说，关于作为我们与客体关系的中介的身体的描述当作带有心理学特征的事情，那么这种描述并不能提供哲学的情况。人们会承认，我们体验到的身体实际上在我们看来包含世界，言语实际上在我们看来包含思维的情景。然而，这只不过是外表：在认真的思维前面，我的身体仍然是对象，我的意识仍然是纯粹的意识，它们的共存仍然是一种统觉的对象，作为纯粹的意识，我仍然是统觉的主体（在胡塞尔的早期著作中，物体差不多就以这种方式呈现）。同样，如果我的言语或我听到的言语向着一种意识超越，这种关系和任何其他

关系一样，只能由作为意识的我规定，那么思维的完全自由将在思维成问题的时候被重建……。不过，在任何情况下，我都不能把具体化的现象归结为单纯的心理显现，如果我想这样做，那么我将因他人的知觉而受阻。因为我在他人的体验中比在言语或在被感知世界的体验（但不仅仅）中更明确地必然把我的身体理解为把我只能通过体验知道的东西告诉我的一种自发性。如果要靠意识来实现它，那么作为另一个自我的他人的身份实际上是不可能的：意识到就是构成，因此，我不能意识到他人，因为这可能把他人构成有构成能力者，在我得以构成他人的行动方面有构成能力者。这个原则困难在《笛卡尔的第五沉思》开头部分被当作一种界限，没有得到解决。胡塞尔走得更远：因为我有他人的观念，所以在某种意义上上述困难实际上已被克服。只有在我之中感知他人的人能无视使他人的理论概念成为不可能的基本矛盾，更确切地说（因为如果他无视这个基本矛盾，他就不需要和他人有任何关系），能把这种矛盾体验为他人的呈现的定义本身，这个困难才能被克服。在作为有构成能力者活动时感到被构成的这个主体就是我的身体。我们记得为什么胡塞尔最终把我周围空间里的一个行为（Gebaren）的知觉建立在他称之为"连接现象"和"意向违反"的东西之上。我的目光可能在某些景象——其他的人的身体，引申至动物的身体——上受挫，产生错觉。当我以为围绕它们时，我却被 118 它们围绕，我看到引起和召唤我自己的身体的可能性的一个形象出现在空间里，好像是我自己的动作或行为。发生的一切像是意向性和意向物体的功能自相矛盾地转换。景象要求我成为其适当的目击者，好像另一个精神突然寓于我的身体中，更确切地说，好

像我的精神被拉到那边,迁移到正在形成的景象中。我被在我之外的第二个我自己抓住,我感知他人……。不过,言语显然是颠倒我与物体的一般关系和把主体的价值给予某些物体的这些“行为”的一个突出例子。如果对于有生命的身体,我的身体或他人的身体来说,客观化成为无意义,那么也应该把我称之为在其整个言语中的思想的具体化当作最后的和构成他人的现象。如果现象学确实不研究我们的存在概念和我们的哲学,那么当遇到哲学问题时,我们就会处在导致现象学产生的同样困境中。在某种意义上,现象学是全或无。这种教育自发性范畴——身体的“我能”,形成他人的“意向违反”,形成纯粹或绝对意义的观念的“言语”——不可能在后来被放回一个先验的和实在的意识的管辖之下,否则将重新成为无意义,它应该教我认识有构成能力的意识不可能知道的东西:我属于一个“预先构成的”世界。人们会提出异议吗?身体和言语给予我的东西多于我放入其中的东西吗?显然,不是作为机体的我的身体教我看另一个我出现在一种我是其目击者的行为中:另一个我至多只能在另一个机体中反映出自己和认识自己。119 为使另一个我和另一个思想能呈现给我,我应该是这个我的身体的我,这个具体化生活的思想。实现意向违反的主体只是因为置身于处境中才能做到这一点。只有在处境是我思的一部分的情况下,他人的体验才是可能的。

但是,在这种情况下,我们也应该按字面来理解现象学关于符形和符义的关系方面告诉我们的东西。如果语言的中心现象实际上是符形和符义的共同活动,那么当我们在观念世界预先实现表达活动的结果时,我们将使其失去作用,我们将看不到表达活动从

已经可自由使用的意义到我们正在构成的和获得的意义跨过的步子。人们试图把表达活动建立在其上的可理解副本(double)不可能免除我们理解为什么我们的认识器官会扩展,直至理解我们的认识器官不包含的东西。当我们把我们的超验性给予一个实际超验物的时候,我们不可能省略我们的超验性。真理的中心在任何情况下都是任何言语或任何获得的真理得以开辟一个认识领域的这种预期(Vorhabe),和我们得以推断出这种认识的生成或这种与他人的联系,并把它们结合在一种新观点中的对称理解(Nachvollzug)。我们的目前的表达活动并不驱逐我们的以前的表达活动或简单地继承和取消它们,而是保全它们,保存它们,重新采用它们,因为它们包含某真理,同样的现象也发生在他人的表达活动方面,不管是以前的还是目前的表达活动。任何文学的或哲学的表达活动都有助于实现与一种语言,即原则上能接受一切呈现的存在的有限符号系统一起形成的恢复世界的愿望。这种表达活动在它的方面实现了这个计划的一部分,在开辟一个新的真理领域的同时,延长了刚刚到期的条约。只有通过形成他人的同一种"意向违反",这才是可能的,同样,理论上不可能的真理现象只有通过产生真理的实践才能被认识。说有一种真理,就是说当我的理解遇到以前的或无关的计划,当完成的表达释放出长期以来被束缚在存在中的东西时,我们的现在得以成为其他所有可认识事件之真理的一种内在联系就在个人的和个人间的时间深度中形成。它好像是我们放人现在的一个标记,证明在这时某物占据了存在长期以来期待或"想说"的位置的一个界标,这个界标即使最终不是真实的,也至少在必要时能表示和刺激我们的思维器官,从中得到比

上述真理含义更广的真理。在这个时候，某物已建立在意义之中，一种体验转变成其意义，成为真理。真理是沉淀的另一个名称，而沉淀本身是在我们的现在之中的所有现在的呈现。这就是说，尤其是在最后的哲学主体看来，没有阐明我们与所有时间的超客观关系的客观性，没有也穿过活生生的现在之光的光线。

在我们本文开头引用的胡塞尔的最近著作中，他写道，言语实现了一种观念的意义的“定位”和“时间化”，而“按照其存在意义”，这种意义既不是位置的，也不是时间的，——他在后面补充说，言语使以前只不过是作为一个主体的内部形成的东西客观化，使之呈现给作为概念或命题的众多主体。因此，可能有观念的存在得以进入位置性和时间性的一种运动，——以及言语行为此时此地得以建立真理的观念性的一种相反运动。如果这两种运动发生在同样的极端之间，那么它们也许是矛盾的，我们需要在这里设想一条反省线路：反省最初认识到不是位置的、也不是时间的观念的存在，——然后又发现人们不可能知道得自客观世界的言语，也不可能把它置于观念世界的言语的位置性和时间性，并最终把观念形成的方式建立在言语之上。观念的存在是建立在文本之上的，也许，这个文本不是作为自然物体，甚至不是作为记载文本的语言约定为其规定的意义的承载者，而是在意义的承载者之上，它仍然通过“意向违反”引起所有可认识的生活并使之趋于同一个目标，并以此建立和重建文化世界的“逻各斯”。

因此，在我们看来，现象学哲学的特点是最终建立在心理主义和历史主义，以及独断论的形而上学所都不理解的教育自发性的范畴上。语言现象学能够向我们揭示这个范畴。当我说话或我理

解的时候，我体验到作为主体间性理论的绊脚石的在他人在我之中的呈现或我在他人之中的呈现，作为时间理论的绊脚石的被回忆起的东西的呈现，我终于理解胡塞尔的令人迷惑的命题的意思："先验的主体性是主体间性。"如果我说的东西有意义，那么当我说话的时候，在我看来我就是另一个人的"另一个人"，如果我能理解，那么我就不再知道谁在说话和谁在听。最后的哲学方法是认识到康德称之为时刻和时间性的"先验相似"的东西。也许，这就是当胡塞尔重新采用形而上学的目的论用语，谈论"单子"，"隐得来希"，"目的论"时力求到达的东西。但是，这些词语通常加上引号，以表示他不准备同这些词语一起引人能从外面保证有关联的词语的联系的某因素。在独断论意义上的目的性可能是一种折衷：它使需连接的术语面对连接的原则。不过，在我的现在的中心，我发现了先于我的现在的诸现在的意义，我发现了能理解他人 122 在同一个世界中呈现的手段，我在言语的运用中学习理解。只有在海德格尔意义上的目的性，他大致说目的性是受到偶然性威胁且不倦地重新形成的一种统一性的颤动。当萨特说我们是"注定自由的"时，他暗示同一种无意识的和取之不尽的自发性。

123

III 哲学和社会学

长期以来,哲学和社会学处在一种分离状态中,只有当这种分离不让它们相遇,阻止它们的发展,使它们互不理解,把文化置于一种持续危机的处境中,才能掩盖哲学和社会学之间的对抗。由于研究的精神总是绕过这些禁忌,所以我们觉得,哲学和社会学的进步能使我们今天重新检查它们之间的关系。

我们也希望引起人们对胡塞尔关于这些问题的沉思的关注。胡塞尔为我们树立了榜样,他可能比任何人都更好地认识到所有思想形式在某种意义上都是相互关联的,不需要推翻人文科学来建立哲学,不需要推翻哲学来建立人文科学,任何科学都含有一种本体论,任何本体论都预示着一门学问,最后,是我们处理它们,是我们使哲学和科学都成为可能……

哲学和社会学的分离在我们陈述它的时候可能还没有显露出来。幸运的是,哲学家和社会学家的研究通常不像他们的原则那样相互排斥。但是,哲学和社会学的分离仍然是哲学家和社会学家的某种共识的一部分,他们把哲学和人文科学归结为这种共识以为是其纯粹的形式和最终使知识和反省受到影响的东西。

124 当所有伟大的哲学致力于思考精神和及其附属物——观念及其运动,知性和感觉——时,有一种哲学的神话,它把哲学当作对

精神的绝对自由的断然肯定。哲学不再是一种询问，而是某种学说汇编，以确保一个绝对敏锐的精神享有自己及其观念。此外，有一种科学知识的神话，它旨在对事实作简单的记录，不仅世界物体的科学，而且这种科学的科学，（以经验主义的方式被理解的）知识社会学也应该如实地看待事实世界，同时进入其中，直至我们为了解释它们和摆脱我们自己而发明的观念。这两种神话是对立的，也是同谋的。以这种方式相互对立的哲学和社会学至少在使它们永不相遇的界限的划定方面意见一致，但是，如果隔离线被取消，哲学和社会学就相互诋毁。从此以后，它们争夺精神。分离，就是冷战。

在这种气氛中，任何试图同时考虑观念和事实的研究马上就分离，因为事实——不是被理解为连接其内在动力的一种构成努力的刺激物和担保物——被列入应期待的一种不容置疑的安排，因为观念原则上不能与我们关于世界、他人和我们自己的体验相对照。从事实到观念和从观念到事实的来来回回被斥为一种折衷的方法——不是科学，也不是哲学——它取消了学者对他们收集到的事实的最终解释，用科学研究的结果，始终是暂时的结果连累哲学……

应该看到这种严格主义的蒙昧主义后果。如果"混合"研究确实有我们刚才列出的缺陷，那么我们就能认识到哲学观和科学观 [125] 是不能共存的，哲学和社会学只有在互不了解的情况下才能有确实性。因此，应该向学者隐瞒作为其研究重点的这种原始事实的"观念化"。学者应该不会辨读作为其存在理由的意义，不会构造实现事物的知识形式——如果没有这种形式，就没有今天的社会

学，只有过去的伽利略的物理学。应该给学者重新戴上培根或“穆勒”归纳法的眼罩，即使他自己的研究显然也回避这些标准方法。因此，学者假装研究社会事实，好像他对社会事实一窍不通，好像他的研究不把任何东西归于他作为社会主体得自主体间性的体验；借口社会学实际上还不是用主观体验构成的，借口社会学是主观体验的分析、解释和客观化，借口社会学打乱了我们对社会关系的最初意识和最终显示我们体验为一开始不被我们怀疑的、只有在与其他文化结构接触时结构才能被了解的一种动力的特殊变化的社会关系，客观主义忽略了另一个明显事实：只有通过类比或通过我们体验到的诸社会关系的比较，总之，只有通过这些社会关系的想象变化——在这种想象变化中，社会关系得到一种新意义，就像物体在一个斜面上的下落通过自由落体的纯粹观念得到重新阐明，但社会关系向这种想象变化提供它从社会学意义中可能得到的一切——我们才能扩大我们的社会关系的体验和形成真正的社会关系的观念。人类学告诉我们，在某些文化中，儿童把他们的堂表兄弟当作他们的“亲属”，这类事实最终能使我们描绘出有关文明中的亲属关系谱系。但是，以这种方式记载下来的相互关系只能显示这种文明中亲属关系的大致轮廓，在某些还没有名称的意义点 X…Y…Z…上，按照字面定义约定的“亲属关系”行为的一种印证，总之，这些相互关系还没有社会学意义，概括它们的表达方式也能表示同类型的某物理或化学过程，只要我们不能置身于以这种方式规定的制度中，只要我们不理解所有这些事实所暗示的亲属关系的形式，不理解在这种文化中的某些主体在何种意义上把同一代的其他主体感知为他们的“亲属”，不理解个人的和个人

间的基本结构，以及使这些观察到的相互关系成为可能的与自然和他人的社会关系。显然，社会整体的深层次动力又一次和我们的多重生活的详尽体验一起呈现，只有通过这种体验的离去和重新集中，我们才能回忆起它，就像广义的数在我们看来只有通过把它归人基础算术的整数的连接才是数。按照弗洛伊德的幼儿性欲概念，我们能描述儿童身体的诸开口的所有突出方式，在这种描述中，通过我们的文化体系实现的和弗洛伊德学说的信徒描述的突出方式表现出也许在还不为我们所知的文明中存在的众多可能事物的特殊变化形式。但是，只要我们不回想在我们的主观体验中的嘴、肛门或生殖器的心理意义，以便在不同文化对其不同的运用中看到作为在世界上存在的载体的身体的最初多态性之不同结晶，这种描绘就不能告诉我们决定这些文化类型的与他人和自然的关系的任何东西。人们向我们提出的描述只不过是要求我们根据我们的身体体验和身体的其他手段去想象。在我们身上实现的体验不能被归结为所有可能事物中的一个简单可能事物的条件，因为我们就是基于这种优先的体验学会认识作为"决定构成的"原则的身体，因为我们隐约看到其他的"可能事物"，尽管它们与体验十分不同。重要的是不应该把社会学研究和我们对社会主体的体验（当然，不仅包括我们自己体验到的东西，而且也包括我们通过其他人的言行或著作感知到的行为）割裂开来，因为只有当社会学家的方程概括出的相关相互连接，被包含在有关社会特有的社会和自然的一种惟一看法中，并在这种看法（尽管它完全不同于流行的正式概念）中成为公开运作的制度和秘密的原则，社会学家的方程才能开始描绘社会。如果客观主义或科学主义能剥夺社会学对

127

意义的运用，那么也只有不让社会学接触其对象，才能使社会学不受“哲学”的影响。在这种情况下，我们将研究社会中的数学，我们将没有某社会的数学。如果社会学家的任务不仅仅是记录事实，而且也是理解事实，那么社会学家要研究哲学。在进行解释的时候，社会学家已经是哲学家。这就是说，职业哲学家没有资格重新解释不是他本人观察到的事实，如果这些事实的含义不同于和多于学者在事实中看到的东西。正如胡塞尔所说的，自然物体的本质不是始于现象学，而是始于伽利略的著作。反过来说，哲学家有权阅读和解释伽利略的著作。

我们要克服的分离对知识进步的伤害不亚于对哲学的伤害。一位有意识的哲学家如何能真正地提出禁止哲学涉足科学？因为最终说来，哲学家总是在思索某物：思索留在沙滩上的正方形，思索驴、马、骡，思索体积的立方英尺，思索罗马国家，思索深入铁屑的手……。哲学家思考他的体验和他的世界。如果不是以强制性 128 命令，人们如何能给予哲学家无视科学关于同样的体验和同样的世界的论述的权利？在科学这个集合名词之下，没有别的东西，只有始于我们的最初知觉的这种同样体验的或狭或广、或多或少超感觉的一种有系统安排，一种有条理运用。这就是感知、想象和体验的所有手段，它们都以我们的最初体验在我们身上确定其要求的同样真理为目标。也许，科学以一种图式化为代价换取其精确性。但是，在这种情况下，补救的方法在于比较科学和一种完整的体验，而不是用一种来源不明的哲学知识反对科学。

这就是胡塞尔最伟大的功绩：自从他的哲学成熟以来，他靠着坚持不懈的努力，用“本质的观点”、“形态的本质”和“现象的体验”

来界定哲学和实际知识能相互汇合的一个研究领域和一种研究态度。我们知道，他一开始就肯定——并一贯坚持——在它们之间有一种严格的区分。不过，我们认为，他的心理—现象的平行论观点——概括地说，他的在实际知识和哲学之间的平行论论点，肯定其中的一个也将肯定另一个——必然导致相互包容的观点。关于社会，最终的问题在于知道为什么社会是需不带偏见加以认识的一个"物体"，也是我们所认识的各种社会仅向它提供存在理由的"意义"，为什么社会是自在的和在我们之中的。一旦进入这个迷宫，我们就应该沿着胡塞尔的道路走向最后的概念，我们应该保留这些概念，也要超越它们。

起初，他以实际知识被取消的名义要求恢复哲学的权利。在谈到语言这个显著的社会关系时，他原则上提出[1]，我们不可能理解我们自己的语言的功能，也不可能摆脱与语言是我们的语言这 129 个事实有关的假明证和真正认识其他语言，除非我们首先描述语言的"理想形式"和语言所特有的表达方式，如果语言确实是一种语言的话：只有在这种情况下，我们才能理解为什么德语，拉丁语，汉语有各自的形式和这种普遍的本质，才能把这些语言中的每一种语言定义为普遍的"意义形式"以原始比例形成的一种混合，"普遍的和建立在推理基础上的语法"的一种"混乱的"和不完全的实现。因此，实际的语言有待于通过一种综合作用，根据把它包含在其纯粹的明晰中的每一种可能语言的本质结构重新构成。哲学思想看来是绝对自由的，能够并且只有它能够根据可解开物体的本

① 《逻辑研究》，第二卷，第四部分，339页。

质,获得真正的认识。

一般地说,社会关系的历史体验因本质的观点而受到怀疑。这种体验向我们呈现"社会的过程","文化的结构",法律、艺术和宗教的形式,然而,只要我们与这些经验实现保持联系,我们就不知道我们把它们归入其中的类目所表示的东西,因此,如果某宗教,某法律和艺术形式的历史变化确实取决于其本质,并判断其价值,或者相反,如果某法律,某艺术和某宗教还包含其他的可能性,我们就更不知道它。胡塞尔说,历史不可能对一种观念作出判断,当历史能对一种观念作出判断时,这种"作判断的"(Wertende)的历史暗中向"观念领域"借用它以为能使事实出现的必然联系[1]。至于只不过是可想象物的随时总结的"世界概念",如果考虑实际130 知识的获得,胡塞尔承认世界概念提出了一个真正的问题,但是以世界概念不可能认真解决它的名义提出的。真正的问题在于如果哲学不打算对现在作出判断,那么哲学就失去了它的意义。由于"原则上无限的和无穷的"一种道德观念不再是道德观念,所以原则上拒绝对现在表态的一种哲学也不再是哲学[2]。不过,事实是带着世界观(Weltanschauung)的哲学家想而对现实问题,"拥有其体系,有足够的时间能生活下去"[3] 的时候,却错过了一切:他们不可能比其他人为这些问题的解决提供更精确的东西,因为他们和其他人一样处在世界观中和不拥有世界科学(Weltwissenschaft),当他们因思考现在而筋疲力尽时,他们从真正

① 《作为精确科学的哲学》,325 页。

② 同上,332 页。

③ 同上,338 页。

的哲学中获取真正的哲学所需的无条件献身精神。不过,真正的哲学一旦形成,就能使他们像思考过去和永恒那样思考现在。直接走向现在,就是为虚幻的东西而放弃坚实的东西……

当胡塞尔在他的后半生重新关注历史问题,首先是语言问题时,我们不再发现能支配可能事物的一个哲学主体的观念,因为这个观念必然使他离开他的语言,以便在实现中找到一种普遍语言的理想形式。在语言方面,哲学的第一任务看来是重新发现内在于我们有效地使用的某个言语系统的我们的特性,因为语言系统和我们的身体一样直接地呈现给我们。语言哲学不再与经验语言学对立,正如语言的完全客观化的尝试不再与始终受母语的偏见威胁的一种知识对立,与必然把会说话的主体当作一个物体的语言科学相反,语言哲学是在活动中的会说话的主体的再发现。波斯先生已很好地指出[①],与转向已经构成的语言,以过去的观点看待语言,把语言分解为已看不到其统一性的语言事实之总和的科学或观察态度相反,现象学的态度是能直接理解存在于一个语言团体中的活的语言的态度,语言团体使用语言不仅仅是为了保存,而且也是为了建立、指向和确定一个将来。因此,在现象学中,语言不再被分解为一点一点加起来的材料,语言是其所有材料都旨在实现一个惟一功能的工具,尽管材料的来源是不同的,尽管材料最初进人整体是偶然的……。然而,之所以现象学的特点是以这种方式研究语言,是因为现象学不再是所有可能事物的综合规定性;反省不再是重返掌握世界之钥匙的一个前经验的主体;现象学

131

① H. 波斯:《现象学和语言学》,载于《国际哲学杂志》,1939年1月。

不再拥有现实客体的构成材料，现象学不再围绕现实客体。现象学应该在首先超越其理解能力的一种联系或一种经常接触中意识到现实物体。哲学家首先是意识到他处在语言中，是会说话的人；现象学的反省将不再局限于条理清楚地列举语言存在的“必要条件”；现象学的反省应该揭示使语言存在的原因，一个在说话的和在理解的主体的悖论，不管我们知道构成语言的偶然性和词义变化，这个主体都面对将来。因此，在语言的实现性中，有一种不处在纯“可能的”表达中的启示，在我们的语言“呈现场”中，有一种我们作为模型用于想象其他可能的表达系统的活动，但它远不是其他可能的表达系统的一个特例。反省不再是向取消实现物体范畴的另一个范畴的转变，反省首先是对我们在实现事物中扎根的一种较敏锐的意识。从此以后，通过实现事物的转变是一种有价值的哲学的绝对条件。132

真正地说，不需要等到把生活世界（Lebenswelt）当作现象学的第一主题来否定胡塞尔的形式的反省。《观念 I》的读者已经注意到本质直觉始终是一种“证实”，现象学始终是一种“体验”（胡塞尔说，一种视觉的现象学应该建立在我们最初实际体验到的一种视见度[Sichtkeit]的基础上，他通常不承认一种“现象的数学”，一种“主观体验的几何学”的可能性）。只是上升的演变没有得到强调。思维几乎不依靠其实际结构就能得出其可能结构：一种纯想象的变化从少量的体验中得到大量的本质肯定。当主观世界和主观语言的确认在胡塞尔后期著作中成为现象学的特征时，这只不过是一种更坚定的表达方式：表明哲学不是一上来就拥有语言和世界的真理，哲学是分散在我们的世界和我们的生活中、联系于我

们的世界和我们的生活的具体结构的一种逻各斯——《形式的和先验的逻辑》已经提到这种"美学世界的逻各斯"——的恢复和第一表达。当胡塞尔在其死后出版的著作中说,语言的具体化使暂时的内部现象转变为观念的存在时[1],他只是完成了他的以前思想的演变。开始时应建立语言的可能性的观念的存在,现在成了它自己的可能性……。但是,如果哲学不再是向着无数可能事物的转变或在绝对的客观性中的飞跃,如果哲学首先是与实现事物的联系,那么人们就能理解某些语言学研究先于胡塞尔的研究,某些语言学家在不知道的情况下已经涉足现象学的领域。胡塞尔没有提到这一点,波斯先生也没有提到这一点,但是,我们自然而然地会想到索绪尔,因为他要求人们从语言—物体回到言语。 133

事实上,在力图把哲学从历史中解放出来的反省运动中,哲学与历史的关系发生了变化。当胡塞尔进而思考永恒的真理和实际的真理的关系时,他必然会用一种更简单的关系代替其最初的界限划分。他至少在二十年里对先验反省及其可能性进行的沉思足以表明,在他看来这个词语并不表示能在其他形式的体验中实际地界定、指出和分离的一种不同能力。尽管胡塞尔坚定地和一贯地重申自然态度和先验态度的根本性区分,但他一开始就知道这两种态度实际上是相互重合的,任何意识的事实都包含先验。关于事实和本质的关系,我们记得,和《作为精确科学的哲学》同时期的一篇文章区分了"观念领域"和历史事实,并明确地预见到两个范畴的相互重合,认为之所以历史的批判真正地指出这种结构范

---

① 《几何学起源》,载于《国际哲学杂志》,1939 年 1 月,210 页。

畴没有实在性，最终只不过是指称许多无内在联系的事实的一个普通名词，是因为经验的历史包含了混乱的本质直觉，是因为批判始终是已经存在的一种肯定的反面或出现……。在同一篇文章中，胡塞尔已经承认，历史对哲学家来说是珍贵的，因为历史向哲学家显示共同精神（Gemeingeist）。从这些早期的看法转到晚期的看法并不十分困难。说历史告诉哲学家什么是共同精神，就是说历史要求哲学家思考主体的联系。历史必然要求哲学家理解为什么不仅仅有各自对世界都持有一种看法的诸精神——哲学家不经过允许和不需要整体地加以思考就能依次检查这些精神，而且还有共存的、因而各自都有一个得以被看见的外面的诸精神的团体。134 因此，哲学家不再能谈论一般的精神，不再能以一个惟一的名称论述所有的精神和每一个精神，但是，哲学家应该在诸精神的对话中看到自己和所有的精神一样有所处，应该在他为自己取得尊严时承认所有精神和有构成能力者的尊严。我们已十分接近胡塞尔后来在《欧洲科学危机的先验现象学》中写下的令人迷惑的话语："先验的主体性是主体间性"。但是，如果先验是主体间性，如何才能避免先验和经验之间的界限变得模糊？因为在有他人的场合，这就是他人从我那里看到的一切，我的人为性重返主体性，或至少被当作主体性定义的一个不可缺少的成分。因此，先验进入历史，或如同人们表明的，历史的解释不再是绝对自由的两个或多个主体的外部关系，历史的解释有一个内部世界，并参与主体的定义本身，不仅仅每一个主体都是自为的，而且主体都知道他们是互为的。

在晚期的未出版著作中，事实和本质的对立显然以这种观念

为中介:最纯粹的反省发现了一种内在于其对象的“意义发生”(Sinngenesis),在现象中的一种发展、一种“前”和一种“后”、一系列相互衔接的步伐或步骤的要求,其中的每一个步骤“同时”只不过是另一个步骤,并把另一个步骤假设为过去的界域。显然,这种意向的历史不只是单独看待的现象的总和:历史再现它们和整理它们,历史在一个现在的实现性中恢复和纠正没有历史就可能流产的一种发生。但是,历史只有与直接材料(donné)接触,在直接材料中寻找其原因,才能做到这一点。意义的研究和事实的研究不仅仅是因为运气不佳才相互重合:如果意义不凝结真理的某种演变,它就是空洞的。 135

我们希望不久能在胡塞尔全集[①] 中读到胡塞尔在读了《原始人的神话》后于1935年3月11日写给列维—布留尔(Lévi-Bruhl)的信。在这封信里,看来哲学家不能直接到达单纯反省的一般概念,哲学家不能摆脱人类学的体验,也不能通过他自己的体验的纯想象的变化构造出产生其他体验和其他文明的意义的原因。他写道:“把我们投人(einzufühlen)到对其有生命的和传统社会性来说是封闭的一种人性中和理解这种人性,是一个可能和非常重要的任务,是一个伟大的任务,因为在其整个社会生活中和通过这种生活,这种人性拥有在它看来不是一个‘世界表象’的世界,而是拥有在它看来是实在的世界。”不过,我们自己的世界阻止我们进入古

① 在凡·布雷达(H. L. Van Breda)的领导下,胡塞尔全集正在编辑中,将由海牙马蒂奴斯·尼霍夫(Martinus Nijhof)出版社出版。我们没有得到出版者的授权引用未出版著作的一些段落。因此,我们请读者先阅读卢汶胡塞尔档案馆编辑的惟一权威版本中的著作。

代世界:列维—布留尔的原始人是“没有历史的”(geschichtlos),在原始人过着“一种仅仅是流逝的现在的生活”(ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist)。相反,我们生活在一个历史世界中,也就是生活在“有一个部分已经实现(国家的‘过去’)的未来和一个部分有待于实现的未来的世界中”。能发现和重建古代世界的结构的意向分析不局限于阐明我们的世界的结构:因为把意义给予这些结构的就是环境(Umwelt),结构其环境的典型特征,因此,如果人们不能理解时间如何流逝,存在如何在这些文化中形成,人们就不能理解这些结构。胡塞尔甚至写道:“在已经有很大进展的意向分析的道路上,历史相对主义作为人类学的事实有其不容置疑的理由……”

136 他最终说对哲学有什么看法?信的最后几行表明了他的看法:哲学应该接受作为认识第一步的所有科学成果,以及伴随着科学成果的历史相对主义。但是,同哲学一样,科学不满足于记录各种各样的人类学事实:“不过,同任何实证科学和所有这些科学一样,如果人类学是认识的第一步,那么它就不是认识的最后一步。”在实证知识之后,而不是在实证知识之前,可能有一种哲学的自由。但是,哲学的自由不能免除哲学搜集人类学能给予我们的一切东西,本质上说,不能免除哲学检验我们与其他文化的实际联系;哲学的自由不能从理解其研究方法的学者的能力中得到任何东西。哲学的自由只是在任何科学知识都不能对之提出异议的一个维度中建立的。我们要指出哪一种哲学的自由。

如果哲学家不再拥有贯穿地思考他自己的思想的无条件权力,——如果他的“观念”和他的“明证”在某种程度上始终是朴实

的，如果在哲学家所属的文化结构中考察他的观念和明证并使之在思想中发生变化仍不足以真正地认识它们，那么应该把它们与其他的文化结构进行比较，在其他的偏见的背景中考察它们，——在这种情况下，哲学家不是已经让位，把他的权利交给实证学科和经验研究？绝对不是。禁止哲学家直接进入普遍和永恒的历史相应地也禁止社会学家在这种作用中代替哲学家，禁止社会学家把本体论的价值给予社会的科学客观化。历史概念的最深刻意义不是使有思维能力的主体局限于时间和空间的某个点上：只有在离开位置性和空间性以便在其位置上和在其时间中考察有思维能力的主体的思想看来，事情才可能是这样。不过，历史意义使一种绝对思想的偏见失去影响。正如历史主义所说的，问题不在于简单地把人们拒绝给予成体系的哲学的权威交给科学。社会学家对哲学家说，你以为始终在进行思考，其实，你只是表达你的学问的偏见或意图。这是真实的，但对于哲学家和对于独断论的社会学家 137 来说都是真实的。哲学家也能这样说，你谈论哪一个方面？社会学家也只有处在历史之外和取得绝对旁观者的特权，才能形成像一个盒子包含一个物体那样包含哲学家的历史时间的观念。事实上，历史意识要求我们修改的就是精神和它的对象的关系概念本身。内在于某种历史处境，并通过这种处境内在于与此有关的其他历史处境的我的思想的特性——因为这种内在性与科学告诉我们的客观关系相比是最初的——把关于社会的认识当作关于我自己的认识，唤起和允许我自己的主体间性的看法，科学在利用主体间性看法的时候却忽略了它，主体间性看法是哲学的特征。如果历史向我们隐瞒一切，那么需要我们来理解我们能从真理中得到

的东西不是不顾历史的内在性，而是通过历史的内在性获得的。从表面上看，历史摧毁了一切真理，但从本质上看，历史建立了真理的新观念。只要我拥有一个理想的绝对旁观者和一种理想的通观认识，我在我的处境中就只能看到一个错误的本原(principe)。但是，如果我认识到我通过我的处境连接于具有一种为我的意义的每一个活动和认识，我的处境逐步包含能为我存在的一切东西，那么在我看来，我在我的处境的有限性中与社会的联系是包括科学真理在内的一切真理的起点，因为我们有真理的观念，因为我们在真理中，我们不能离开真理，在处境中定义真理是我惟一要做的事。知识将建立在这个不容置疑的事实上：我们不是像一个物体在客观空间中那样在处境中，在我们看来，对作为我们的处境的变化形式的其他处境来说，对受其他生活启发和这一次被当作其他138人的生活的变化形式的我们的生活来说，处境是好奇、研究和兴趣的本原，是使我们维系于人的所有体验的东西，也是把我们与人的所有体验分开的东西。人们会把科学和社会学叫做构造能使这种实际联系作用客观化和图式化的理想变量的尝试。人们把哲学叫做我们对开放的和连续的人类团体的意识，团体中的其他自我也是有生命的，会说话和有思维能力的，一个呈现在另一个面前并且每一个都与自然保持联系，我们在我们后面，在我们周围，在我们前面，在我们的历史领域和最后实现——我们的理论结构能描述其功能，但不能被它取代——的界限之内推断这种意识。因此，哲学不是由它所固有的某个领域确定的：同社会学一样，哲学谈论的也仅仅是世界、人和精神。哲学以某种方式有别于我们对其他人，对自然或对我们自己的意识：这就是在第二客观性中没有“屈服

的”(黑格尔)的现时的自然和人,但是,它们呈现在我们与它们的认识和活动的实现关系中,这就是在我们中的自然,在我们中的其他人,和在其他人中的我们。因此,不应该仅仅说哲学是与社会学相容的,应该说哲学是社会学所必需的,是社会学任务的经常提醒,应该说每当社会学家回到其知识的活源泉,回到在他身上作为理解离与他相去甚远的文化结构的手段起作用的东西时,他自发地研究哲学……哲学不是某种知识,哲学是不让我们忘记一切知识来源的提醒。

我们并不断定胡塞尔会赞同这种定义,因为他始终把重返活的言语和活的历史,重返生活世界(Lebenswelt)当作普遍构成的纯哲学任务之前的一个预备步骤。然而,在他最后出版的著作中,合理性只不过是我们所面对的两种可能事物之一,另一个可能事物是混乱。正是在威胁合理性的一种来源不明的厄运的意识中,139 胡塞尔寻找能激发认识和活动的东西。作为要求和作为任务的理性,需成为本身和回到本身的“潜在理性”,成了哲学的标准。“只有这样,才能决定自古希腊哲学诞生以来关于人的欧洲概念中的先天目的(Telos)(根据哲学理性做人的愿望,只有在从潜在的理性到明显的理性的无限运动中,在通过人固有的这种真理和真实性支配自己的无限努力中,才能实现这个愿望)是否只是一个历史事实的错觉,一种在不同的文明和历史中偶然的人性的偶然获得。或者相反,关于人的古希腊概念中的第一次突破本质上不是作为人的性质中的隐得来希(entéléchie)。从本质上看,人的性质实际上在于作产生和社会联系的人,以及,之所以人是理性的动物,是因为人所属的整个人性是理性的人性,理性的人性潜在地追求理

性，或公开地追求来自本身、表现本身、自觉地和以本质的必然性指引人的发展的隐得来希。因此，哲学和科学应是揭示人性的普遍的、'先天的'的历史运动。"① 因此，人的本质不是给予的，也不是无条件的本质的必然性：只有当古希腊将其概念传给我们的合理性不是一种偶然性，而是通过它使之成为可能的认识和活动被证明是必需的，并且被不合理的人性认识到，人的本质才能起作用。胡塞尔的本质是通过一种"隐得来希"(entéléchie)传递的。

140

作为合理性在偶然性中的意识的哲学的作用不是一种微不足道的残余。最终说来，只有主体间性的哲学意识才能使我们理解科学知识。如果没有主体间性的哲学意识，科学知识将无限期地拖延，至少被推迟到本质上无止境的关于人的因果关系的讨论结束之时。例如，人们问：社会关系是否如同精神分析社会学想象的那样，只不过是性攻击剧的放大和泛化，或者相反，在精神分析的描述中，性攻击剧只不过在西方社会中的制度关系的一个特例。这些讨论旨在要求社会学家去进行观察，旨在显示事实，激起分析和直觉。但是，只要人们站在因果和"客观"思维的立场上，这些讨论就得不出任何结论，因为人们不能把任何事实归结为因果关系之一，也不能完全把因果关系设想为因果关系。只有转到哲学的非因果思维，人们才能把这些观点当作完全真实的观点：应该理解个人生活剧发生在已经列人制度整体中的各种角色之间，儿童从他的最初生活开始，通过对人们给予他的关怀和对周围器具的直接知觉，辨认出意义，把他自己的生活剧一下子概括在他的教育剧

① 《欧洲科学危机和先验现象学》，第一部分，《哲学》，贝尔格莱德，1936，92页。

中,——也应该理解象征性意识最终将产生儿童体验或没有体验到、遭受或没有遭受到、感知或没有感知到的东西,因此,并不是纯属其个人历史的某个部分把某物给予儿童自己的意义,最初,儿童根据他认为值得这样做进行思考和体验,根据他的教育中的想象事物进行感知,当他最终能颠倒关系,能理解其言行的意义,能在教育中转变,直至其体验的最秘密之处,他就能把这种意义表现出来。即使这种向心运动和这种离心运动都是可能的,从因果关系的观点看也是难以想象的。只有在哲学态度中,这些颠倒,这些"变化",过去和现在、古代和"现代"的这种接近和间隔,文化的时间和空间在自身中的这种展开,人类事件的这种永远的多因素决定——不管地点和时间条件的特殊性,它都能使社会事实向我们显现为我们的生活也属于其中的一种惟一生活的变化,都能使任何一个他人在我们看来是另一个我们自己——才是可想象的,或是可见的。 141

哲学确实和始终与客观主义决裂,从构造物回到主观体验,从世界回到我们自己。自从人们认识到哲学把我们带回到的"内部世界"不是一种"个人生活",而是逐步把我们和整个历史联系在一起的一种主体间性,哲学就不再把能说明哲学的特点、不再把哲学带到空气稀薄的内省中或带到在数量上不同于的科学领域的一个领域中的这种必要方法与知识对立起来。当我意识到社会不仅仅是一个物体,而且首先也是我的处境,当我意识到这种我的社会的时候,我的共时性就呈现给我,我通过我的同时性就能把整个过去真正地想象为过去曾经所是的共时性,历史团体的一致的和不一致的活动就能在我的活生生的现在中呈现给我。放弃系统的解释

工具不会使哲学陷入客观知识的辅助物或传播者的行列，因为哲学拥有一个自己的维度，不是作为既成事实和沉思对象，而是作为永恒的事件和普遍实践的环境的共存维度。哲学是不可代替的，142 因为哲学向我们揭示生活得以成为真理的运动，和这种特殊存在的环形性，这种在某种意义上，这种特殊存在已经是将思考到的一切。

IV 从莫斯到列维—斯特劳斯

我们今天所说的社会人类学——这个术语在法国之外是常用的,并且已经传播到法国——成了社会学,因为社会人类学承认作为人本身的社会有两个极或两个面:社会是有意义的,我们能从里面理解它,同时,个人的意向在社会中被泛化和弱化,个人的意向以过程为目的,按照著名的口号,个人的意向以物体为中介。不过,在法国,没有人能像马塞尔·莫斯[①]那样预感到这种软弱的社会学。从许多方面看,社会人类学是继续活在我们心中的莫斯的事业。

著名的《论赠与——古代的交换形式》在二十年之后才被翻译和介绍给盎格鲁—撒克逊国家的读者,埃文斯—普里查德(Evans-Pritchard)写了一篇前言。克劳德·列维—斯特劳斯写道:"如果没有参与科学进步的决定性事件的难以形容和迫切的信念,没有人会去读《论赠与》。"有必要描述留下这些回忆的社会学的这个时刻。

根据迪尔凯姆[②]的名言,新的科学希望把社会当作"物体",面

---

① 莫斯(Marcel Mauss,1872—1950),法国社会学家和人类学家。——译者

② 迪尔凯姆(Emile Durkheim,1858—1917),法国社会学家,著有《论自杀》等。——译者

不再当作"客观化观念的体系"。但是，自从新的科学力图进行阐明的时候，它只能把社会现象定义为"心理现象"。人们说，这是"表象"；表象只能是"集体的"，而不是个人的。由此形成有争议的144 和被理解为在历史中心的显现的一个存在的"集体意识"概念。历史和个人之间的关系同两个物体之间的关系一样，是外部的。人们在心理学或生理学解释中排除与社会学解释有关的东西，反之亦然。

另一方面，迪尔凯姆以社会形体学的名义，提出通过基本社会的组合和基本社会之间成分的组合实现的一种社会的理想发生。单纯的东西与本质的东西和以前的东西混淆在一起。列维—布留尔的"前逻辑精神状态"概念更不能使我们理解在所谓的古代文化中有不能归入我们的文化中的东西，因为这个概念把古代文化固定在一种不可克服的差异中。在这两种方法中，法国学派不能理解作为社会学定义的另一种方法。如何在不使这种方法迁就我们的逻辑或不使我们的逻辑迁就这种方法的情况下，理解另一种方法？不管社会学过快地把实在事物同化于我们的观念，还是反过来认为实在事物是不能被认识的，社会学始终在发表意见，好像社会学能通观它的对象，好像社会学家是一个绝对的观察者。缺少的是耐心地深入对象，与对象保持联系。

相反，马塞尔·莫斯本能地运用这两种方法。他的教导，他的著作都不加入与法国学派的原则的论战。作为迪尔凯姆的外甥和合作者，他完全有理由对迪尔凯姆作出正确的评价。他们之间的观点差异体现在他与社会联系的方式中。他说，在关于巫术的研究中，共同的变化和外在的相关留下了应加以描述的一种残余，因

为信仰的深层次原因就在这种残余中。所以,应该通过思维进人现象,解读或辨读现象。这种解读始终在于理解通过制度在人与人之间形成的交换形式,制度建立的联系和相等,制度规定工具、产品或食品、咒语、装饰、歌曲、舞蹈、神话素材的用法——就像语言规定音位、词素、词汇和句法的用法——的系统方式。这种社会 145 事实不再是整体的现实事物,而是一种有效的符号系统或一种符号值的体系,它寓于个体的内心深处。但是,限定个体的规则并不取消个体。不再有必要在个体和集体之间进行选择,莫斯写道:"真实的东西不是祈祷或权利,而是某个岛屿上的美拉尼西亚人,罗马,雅典。"同样,不再有单纯的绝对和纯粹的总和,而是有连接的、或多或少内容丰富的整体或全体。在原始人精神状态的所谓混沌中,莫斯注意到在他看来同真正的"分享"一样重要的对立。当他把社会现象设想为一种符号系统时,提出了尊重个体的现实,社会的现实,文化的多样性,使之相互渗透的方法。一种扩展的理性应能深入到巫术和赠与的非理性,他说:"首先应该尽可能详尽地编制范畴目录,应该从人们使用的所有已知范畴出发。人们将看到,在理性的天空中,还有许多无生命的、暗淡的或阴暗的月亮……"

然而,与其说莫斯提出了社会的理论,还不如说他有这种社会的直觉。这也许就是为什么他在下结论时没有充分地提到他的发现。他研究交换在超自然力量中的起源,正如他以前研究巫术在魔力中的起源。令人迷惑的概念与其说提出了一种事实理论,还不如说重新采用土著理论。事实上,这些概念只是表示在需连接的许多事实之间的一种感情纽带。但是,人们想把事实联系在一

起是否表明事实最初是不同的吗？综合不是第一位的吗？在个体看来，超自然力量不正是在个体给予的、接受的或归还的东西之间某些等价关系的证明，在个体及其与其他人的制度平衡状态之间146 某种差异的体验，对自己和对他人的双重行为参照的第一事实，在个体看来自己和其他人在其中是可替代的部分的一种不可见整体的要求吗？所以，交换不是社会的一个结果，而是实现社会本身。在超自然力量中的神秘东西与符号系统的本质的有关，并通过言语和与他人关系的悖论能被我们理解——语言学家谈论的"零音位"的类似物，因为"零音位"本身没有确定的值，与音位或与不发音的、但开辟一个可能意义领域的"不固定符形"的缺失截然不同……。但是，我们以这种方式谈论的时候，我们沿着莫斯的思路前进，超出了他所说的和所写的东西，我们用社会人类学的观点以回顾的方式看他，我们已经越过了克劳德·列维—斯特劳斯生动地描述的另一种社会概念和另一种社会方法的界限。

*

社会人类学的观点把在社会的一部分或整个社会中的交换方式叫做结构。社会事实不是物体，也不是观念，而是结构。今天已被滥用的"结构"一词最初有一个确切的意义，心理学家用这个词来表示知觉场的形状，由某些力线连接起来的整体，每一个现象从整体中得到其位置值。在语言学中，结构是一个具体的系统。当索绪尔说语言符号能显示区分——语言符号的作用是通过其差异，通过它和其他符号之间的某种差异，而不是首先唤起一种肯定的意义——时，他强调在明确意义下面语言的统一性，在系统化的理想原则被认识到之前在语言的统一性中形成的一种系统化。在

社会人类学看来，社会是由这种系统构成的：亲族关系和亲子关系（以及相应的婚姻规则）系统，语言交流系统，经济交换、艺术、神话和礼仪系统……。社会本身是这些相互作用的系统的总和。当人 147 们说这些东西是结构时，人们使结构区别于以前的社会哲学的“结晶概念”。生活在一个社会中的主体不一定都认识到在他们中间起作用的交换原则，就像会说话的主体不需要对他的语言进行的语言分析就能说话。确切地说，主体运用结构是不言而喻的。可以说，是结构“拥有主体”，而不是主体拥有结构。如果我们把结构比作语言，不管是言语的活用，还是言语的诗歌用法，词语似乎在谈论本身和成为存在……

和雅奴斯[①]一样，结构也有两个面：一方面，结构根据一种内部原则组织进入结构中的成分，结构是意义。但是，结构具有的这种意义可以说是一种沉重的意义。因此，当学者在概念上提出和确定结构，构造用以理解现存社会的模型时，在他看来问题不在于用模型代替现实。原则上，结构不是一种柏拉图的理念。想象在一起所有可能社会的生活中起作用的不朽原型，就是犯了以前的语言学的错误，因为以前的语言学假定在某种有声材料中有对某种意义来说的一种自然相似。人们也许忘记这个事实：同样的表面特征按照其所处的系统在不同的社会中可能有一种不同的意义。之所以神话中的美洲社会在今天找到了一条过去或其他地方曾经走过的道路，不是因为一种超验的原型三次体现在古罗马的农神节中，墨西哥的克奇纳雨神中和在美国的圣诞节中，而是因为

① 古罗马宗教中的兽性精灵，其形象为两面人。——译者

这种神话结构为某种局部的和当前的紧张的消除提供了一个途径，是因为结构在目前的动力中被重建。结构不取消社会在深度和重量方面的任何东西。社会本身是一种结构的结构：在结构中起作用的语言系统，经济系统和亲族关系系统之间，怎么会没有任何关系？但是，这种关系是微妙的和可变的：有时是一种同源关系。在其他情况下——例如，在神话和礼仪中——一种结构是另一种结构的对等物和对立物。作为结构的社会是多面的，有多个目的的一种现实。比较能一直进行到哪里？如同严格意义上的社会学所希望的，我们是否最终能发现普遍的不变量？这有待于进一步研究。在这个意义上，无任何东西能限定结构的研究——但是，最初也无任何东西能要求结构的研究假设有结构。这种研究的主要关注点是处处用互补关系代替矛盾。

148

因此，结构的研究向四周扩展，包括一般著作和专题著作，尽可能深入地检验被单独看待的每一个目标的不足之处。亲族关系系统的因素研究通过各种习俗定向于一种结构图式，习俗能被当作图式的变化形式。自血亲关系排斥姻亲关系，男人停止在有血缘关系的本族或本氏族娶女人，必须到族外缔结由于平衡的原因需要一种直接或间接交换的婚姻的时候起，如果直接的相互关系让位于普遍的交换，一种越来越复杂的交换现象就出现了。因此，应该构造模型来证明各种可能的结构，各种优势的婚姻形式和各种亲族关系系统的内部格局。我们的常用精神工具不足以揭示这些极其复杂的和多维的结构，必须依靠一种准数学表达，这是可行的工具，因为今天的数学不局限于可测量物和数量关系。人们甚至能想象与门捷列夫化学元素周期表类似的一种亲族关系结构周

期表。在必要时,也能提出结构的一般编码程序,它能使我们借助 149
有规律的变化从一些结构推断出另一些结构,在现存的系统之外,构造各种可能的系统——即使是为了把经验观察定向于如果没有理论预期就不被注意到的某些现存制度。因此,在社会系统的深处,有一种形式的底层结构,也可以说,一种无意识思想,一种人类精神的预期,好像我们的科学已经在事物中形成,好像文化的人文范畴是受其他不变量支配的和自然的第二范畴。不过,即使这些范畴存在着,即使如同在音位下面的音位学,社会科学在结构下面发现了作为结构的基础的元结构,由此达到的普遍也不能代替特殊,就像普遍几何学不取消欧几里德空间关系的局部真理。在社会学中,也有等级的因素,普通社会学的真理并不取消微观社会学的真理,一种形式结构的含义能显示某遗传程序的内在必然性。不是形式结构的含义造成有人民,社会,历史。社会或任何社会的一般联系的形式描述不是一种形而上学。一种纯客观方法所描述的纯模型和图解是认识的手段。社会人类学研究的因素仍然是基本结构,即把我们从结构本身引向结构的另一个面及其具体化的一种网状思想的纽结。

在某种意义上,社会的形式结构所证明的出人意外的逻辑运算是由体验这些亲族关系系统的人群实现的。因此,必定存在着一种主观的相等,人类学家应该通过一种不仅仅是心理的作用,以他的舒适和安全为代价研究这种主观相等。客观分析和主观体验的这种连接可能是人类学家特有的任务,使人类学区别于其他社会科学,如经济学和人口学的任务。价值,赢利,产生能力或最高 150
人口数量是考察社会的一种思想的诸对象。人们不能指望这些对

象以纯粹的形式出现在个体的体验中。相反,人们迟早将在现象具有一种直接的人文意义的领域重新找到人类学的这种变量。在这种求同法中,妨碍我们的是使归纳法和演绎法相互对立的以前的偏见,好像伽利略的实例并没有证明实际思维是在实验和构想或在思想上重建之间的来回摆动。不过,人类学的实验是把社会主体放入我们的智慧费力地寻找的综合已经在其中完成的一个整体中,因为我们在一种惟一生活的统一性中体验构成我们的文化的体系。有某种需来自属于我们的综合的认识。还有:我们的社会存在的结构能因迁移而解体和重建,就像我们能学会讲其他语言。因此,有通向普遍的第二条道路:不是一种完全客观的方法的明显普遍,而是我们通过人种学的和始终置于他人对我和我对他人的检验的体验获得一种侧面普遍。问题在于构造未开化人的观点,文明人的观点,一种观点对另一种观点的误解能在其中找到位置的一个一般参照系,问题在于建立原则上能被另一个国家和另一个时代的人理解的一种已扩展的体验。人种学不是由一个特殊的对象,"原始"社会确定的一个专业学科;它是一种思维方式,当对象是"他人"时必须采用的和需要我们改变我们自己的方式。如果我们与我们自己的社会保持距离,我们也成了我们自己的社会的人种学家。自几十年以来——自美国社会不对自己抱有信心以151 来,美国社会向人种学家敞开国家公务和领导部门的大门。特殊的方法是学会把属于我们的东西当作不属于我们的东西,把不属于我们的东西当作属于我们的东西。我们甚至不能相信我们的身处他乡者的看法:离开的愿望本身具有能改变证明的个人动机。因此,如果人们想做诚实的人,应该说出这些动机,不是因为人种

学是文学,而是因为只有当谈论人的人不戴面具时,人种学才是靠得住的。真理和谬误同处两种文化的交叉点上,也许我们的结构向我们隐瞒需认识的东西,也许正好相反,我们的结构在实际中成为确定另一种生活的差异的一个手段。当弗雷泽(Frazer)说"上帝使我免遭"实际作用时,他不仅失去了事实,而且也失去了一种认识方式。当然,一个人通过体验来认识他所谈论的所有社会是不可能的,也是不必要的。只需他在一些时间里受到另一种文化的熏陶就行了,因为从此以后他就拥有一种新的认识工具,他重新拥有不是处在他自己的文化中的未开化领域,他因而能与其他人交往。然后,他能在近处甚至从远处通过一种真正的知觉印证最客观的分析的相关。

例如,认识神话的结构。人们知道,普通神话学的尝试是多么令人失望。如果我们已经学会像听一位现场目击者的叙述——即语调,神态,节奏,重复不少于明显内容——那样听神话,那么普遍神话学的尝试也许不会那么令人失望。想通过神话的内容把神话理解为一个命题,就是把我们的语法和我们的词汇用于一种外国语。如果我们不能像破译密码者那样假定有待发现的密码的结构与我们的相同,那么需要真正地破译。我们应该撇开神话最初告诉我们的和使我们改变真正方向的东西,研究神话的内在联系,考察情节,因为用索绪尔的话来说,情节具有区分的价值,因为情节能表现这样或那样的关系或常见的对立。人们可以看到——也许 152 是为了表明方法,而不是作为理论——在俄狄浦斯神话中,笔直向前走的困难出现三次,阴间创造物的谋杀出现两次。其他两种对立系统能加以证实。人们惊奇地发现在北美神话中也有类似的情

节。通过我们不可能在这里详细描述的印证，人们提出了一个假设：俄狄浦斯神话在其结构中表达了人对阴间的相信和对亲族关系估计过高的冲突。从这个观点看，人们能列出神话的这种已知变化形式，通过一种有规律的转换，从一种变化形式得出另一种变化形式，发现其中的逻辑工具和中介方式，以便确定一种基本矛盾。我们开始听神话，我们最后得到一种逻辑的——也可以说本体论的图解：最终说来，加拿大太平洋沿岸的某个神话意味着在土著看来存在是非存在的否定。在这些抽象的表达方式和早期的准人种学方法之间，有共同之处，这就是指引方向、首先在其必然的重复发生中被感知的、最终在其精确的形式中被理解的结构。

在这里，人类学与心理学有联系。俄狄浦斯神话的弗洛伊德版本作为一个特例归属于其结构性版本。人和土地的关系没有出现在其中，但是，在弗洛伊德看来，产生俄狄浦斯危机的原因是父亲的两重性和人的亲族关系的悖论，弗洛伊德的解释学争议最少的地方是模棱两可的梦中语言的解析，我们的行为的解析。神经官能症是一种个人的神话。神话的表现如同神经官能症，当人们在其中发现一系列层次或层面时，人们也能说：一种螺旋的思想始终力图掩饰它的基本矛盾。

153 但是，当人类学把精神分析或心理学的成果拿到它自己的领域时，它赋予这些成果一种新的深度：弗洛伊德或今天的心理学家不是绝对观察者，他们属于西方思想史。因此，不应该相信西方人的情结、梦幻或神经官能症能为我们阐明神话、巫术或魔法的真相。按照双重批判的标准，即人种学方法的标准，也应该把精神分析看作神话，把精神分析家看作巫师或萨满教巫医。我们的心身

研究使人理解萨满教巫医为什么能治愈人，比如，为什么能在难产中发挥其作用。但是，萨满教巫医也使我们理解精神分析是我们的巫术。即使在最规范和最尊重人的形式下，精神分析也只能通过两种生活的关系，在不是作为一种纯客观方法（如果这种方法存在的话）的移情的庄重气氛中回到一种生活的真相。尤其是当精神分析成了风尚，当精神分析用于所谓的"正常"主体时，精神分析就不再是人们能通过个案证明和讨论的一个概念，不再能治愈人，不再能使人信服，精神分析本身适合精神分析关于人的解释的主体，精神分析有其皈依者，也可能有其不服从者，但不可能有其坚信者。在真和假之外，精神分析是一种神话，因此降低了价值的弗洛伊德学说不再是俄狄浦斯神话的一种解释，而是俄狄浦斯神话的一种变化形式。

如果进一步分析，在人类学看来，问题不在于原始人有理由或认为原始人有理由反对我们，而是在于置身于不需要还原和轻率的换位我们每一人都能被理解的处境中。当人们在符号功能中发现任何理性和无理性的起源时就持有这种观点，因为人们拥有的意义的数量和丰富程度终将超出与符义这个名称相称的确定物体的范围，因为符号功能始终在它的对象之前，并且只有在想象事物中走在实在事物之前，才能发现实在事物。因此，任务是扩大我们 154 的理性，以便使我们的理性能理解在我们中和在其他人中先于和超出理性的东西。

这种努力和其他"符号"科学，一般地说，其他科学的努力连接在一起。尼尔斯·玻尔（Niels Bohr）写道："（人类文化的）传统差异……在许多方面类似于描述物理学实验的不同的和相同的方

式。"每一个传统的范畴今天都导致一种互补的，即不相容的和不可分离的观点，我们就是在这些困难的条件下寻找造成世界格局的原因，语言学的时间不再是古典思想所知的一系列同时性，但索绪尔仍在思考这一系列同时性，因为他显然孤立地看待同时和连续的两种观点：他赞同特鲁别茨科依[1]的看法，共时性如同传奇的和神话的时间跨越连续和历时性。如果符号功能在直接材料(donné)之前，那么在符号功能带来的文化的范畴中，必然有某种含糊的东西。血缘关系和文化的对立不再是截然分明的。人类学重新考虑避开乱伦禁律的大量文化事实。印第安人的族内婚，伊朗人、埃及人或阿拉伯人的同系或旁系婚姻证明，文化有时是和血缘关系一起形成的。然而，问题正是在于使科学知识和累进的社会生活成为可能的文化形式。在即使不是最好，也至少是最有效的形式中的文化更可能是血缘关系的一种变化，结构不是一下子作为纯粹的普遍出现于其中的一系列中介。如果不把具有偶然性的一种形式突然打开一个将来的阶段、并以继承者的权力支配它的这种环境叫做历史，该叫做什么？也许，不是历史试图构成处于连续时间中的事件和瞬间决定的人的领域，但这种历史清楚地知道神话和传奇的时间始终在其他形式下围绕人的活动，在局部事155 件之外或之中探索，因此，可以叫做结构性历史。

这就是和结构概念一起形成的思维方式，今天，结构概念在所有领域里的命运满足了一种精神需要。在哲学家看来，在我们之外出现在自然和社会体系中、在我们之中作为符号功能的结构指

---

① 特鲁别茨科依(Troubetskoy，1890—1938)，俄国语言学家。——译者

出了一条在支配从笛卡尔到黑格尔的哲学的主体—客体关联之外的道路。尤其是结构使我们理解为什么我们同社会—历史的世界一起处在一种循环中，人对于自己来说是离心的，社会只能在人之中发现其中心，但是，哲学的分量太大，人类学不必承受哲学的重量。之所以哲学家对人类学感兴趣，是因为人类学把人当作实际生活和认识处境中的人。对人类学感兴趣的哲学家不是试图解释或构造世界的哲学家，而是试图进一步研究我们处在存在中的哲学家。因此，哲学家的建议不会损害人类学，因为人类学建立在其方法的具体性之上。

*

克劳德·列维—斯特劳斯的最近研究和他接下来准备进行的研究显然受到同样的启发；但与此同时，研究本身也在更新，在它自己的成果之上进一步深入。他打算在美拉尼西亚地区实地搜集能在理论上弄清亲族关系的复杂结构——即特别是我们的婚姻制度属于其范围的结构——的资料。不过，从现在起，这项研究在他看来不是以前研究的简单扩大，而是超出以前研究的范围。现代亲族关系系统——配偶的选择受到人口、经济或心理因素的支配——在以前的观点中必然被定义为交换的"更复杂的"变化形式。但是，对复杂交换的全面理解影响到交换的中心现象的意义，156 要求对这种意义进行决定性的深入研究，并使之成为可能。克劳德·列维—斯特劳斯不打算以演绎的和教条的方式比较复杂的系统和简单的系统。但是，他认为人们不能在这方面放弃关于中世纪，关于印欧和闪米特制度的历史方法，认为历史分析必然导致两种文化的区分，一种文化绝对禁止乱伦，是血缘关系直接的完全否

定，另一种文化起源于近代亲族关系系统，轻视血缘关系，有时绕过乱伦的禁律。正是第二种文化能“正视血缘关系”，能产生科学，人的技术统治和人们所说的累积的历史。因此，从现代亲族关系系统和历史社会的观点看，作为血缘关系之直接否定的交换是一种更普遍的相异性关系的极其特殊的例子。在这里，只有列维—斯特劳斯的最初研究的最后意义，交换和符号功能的深刻本质才是不可动摇的。在基本结构方面，完全掩盖行为的交换规律能接受静态研究，即使没有在一种土著理论中提出交换规律的人也服从这些规律，差不多如同原子服从支配它的分布规律。在人类学领域的另一端，在某些复杂的体系中，关于配偶的选择，结构体现在“历史的”动机中。在这里，交换，符号功能和社会不再作为和第一性质一样不可缺少的和超越第一性质的第二性质起作用。每一个人都必须确定他自己的交换体系；由此，各种文化之间的界限变得模糊，一种世界文明第一次进入议题。复杂的人性与血缘关系和生命的这种关系不是简单的，也不是清晰的：显然，动物心理学和人种学在动物性中揭示的不是人性的起源，而是局部的端倪和预兆，提前的夸张描绘。人和社会不完全在血缘关系和生物性之外：更确切地说，当人和社会重建血缘关系的“调节”和使之冒风险时，人和社会有别于血缘关系和生物性。这种变动意味着巨大的获得，全新的可能性，以及能估计出的损失和我们正在开始看到的风险。交换和符号功能失去了其严格性，也失去了其神圣的美；理性，方法，以及伴随着无深度的补充神话的世俗习惯代替了神话和礼仪。正是考虑到这一切，社会人类学才逐步走向人类精神的平衡，走向对人类精神的本质和可能本质的一种看法。

157

因此,研究吸收了最初被认为与研究无关的事实,在前进的过程中开辟新的领域,以最初的结果引发的新调查重新解释最初的结果。未知领域的范围和对事实的确切理解同时增加。人们就是从这些符号中认识到一个伟大的精神尝试。

V 到处和无处[①]

1 哲学和"外面"

编写一部关于著名哲学家的集体著作也许是无可指摘的。但是,我们在进行这项工作的时候不无顾忌,因为它牵涉到对哲学史,甚至对哲学的看法。

因为最终说来,读者将在本书中通过哲学家的形象和轶事,看到哲学家的可见生活,通过不同作者撰写的一些章节,看到哲学家力图通过巨著表达的思想的梗概。即使生活和著作——最好是所有著作和整个生活——每次都能被完全解读,我们也只有一部许多哲学家或这种哲学的历史,而不是一部哲学史,因此,这本关于哲学家的著作可能并不忠实于哲学家的主要关注点:一种超越信念的真理。

一部集体著作能有一个基本看法吗?为了展现前后演变关系,进步和倒退,应该向所有的哲学家提出同一个问题,应该逐渐

---

① 由吕西安·马泽诺(Lucien Mazenod)出版社出版的集体著作《著名哲学家》的前言。

确定问题的发展。因此,我们不可能列出哲学家的系谱和真理的发展,在本书中,哲学也许只不过是"观点"或"理论"的汇集。一系 159 列精神的形象将给读者留下枉费心机的印象,每一个人物都为真理提出其个性和生活事件在他身上唤起的离奇想法,都从头开始探讨问题,又把所有的问题留给其后继者,然而,从一个精神世界到另一个精神世界,进行比较是不可能的。如果同样的词语——观念,自由,知识——在不同的场合有不同的意义,如果缺少能把这些词语归入同一个范畴的惟一证据,我们如何能看到一种惟一的哲学在哲学家中间发展?

为了考虑哲学家探讨的东西,为了恰如其分地评论哲学家,是否不应该把他们的学说当作在发展之中的一种惟一学说的这种因素,以黑格尔的方式保全他们的学说,在一种体系的统一性中给他们的学说留出一个位置?

确实,体系本身是宽容的:体系把哲学家的学说纳入一种整体的哲学,因为体系希望比学说更好地引导和推进哲学事业。在一种力图表达存在(Etre)的哲学看来,作为真理的因素或不是哲学的一种最终体系的最初形态继续存在下去,称不上保全。当人们"从里面"超越一种哲学的时候,人们在窃取哲学的灵魂,人们在侮辱哲学,即不需要人们规定的其"限制"、其词语和其概念就想保全哲学,好像《巴曼尼得篇》的曲折和《沉思集》的直接能毫无损失地被归结为体系(Système)的一个章节。

事实上,体系(Système)假定它们是已知的,这就是为什么体系能走得更远……。即使体系能对它们下结论,体系也不包括它们。我们要把力图走得更远的黑格尔哲学的全部意义告诉给其他

哲学学派。相互转换的矛盾的运动，表现为否定的肯定，表现为肯定的否定，所有这一切都始于芝诺，诡辩者，笛卡尔的怀疑。体系(Système)起源于他们。这是许多镜子的反射光的聚焦点：只要这些镜子在瞬间不再把光线投向焦点，它就回到零度。过去进入现在，并在现在中扩展，真理(Vérité)是一种想象的体系，与所有的哲学在一起，能毫无损失地保存所有的哲学的表达力量，一种现存的哲学显然只不过是其未完成的最初形态……

160

黑格尔也知道这一点。他说："哲学史就在现在中。"这意味着柏拉图，笛卡尔，康德不仅仅在他们看到的东西中不是正确的，他们没有看到的东西不在此限。黑格尔哲学得以产生的迂回不是果断的；这些迂回是可接受的，更是必不可少的；它们是途径，真理(Vérité)只不过是人们在途中所发现的一切的回忆。黑格尔把他的体系重新放入历史，但是，过去的哲学继续在历史中活动和运动；他用过去的哲学掩盖偶然性的焦虑、运动和作用。说体系(Système)是先于它的东西的真理，等于说伟大的哲学是"不朽的"[1]，不是为了部分地看到体系整个地发现的东西，而是为了设置后人从它旁边走过的路标——柏拉图的回忆和"理念"，亚里士多德的自然(υις)，笛卡尔的恶神。

萨特曾经比较过生活在世界上，经历过这种生活，说过这些话，写过这些著作的笛卡尔——未受损坏的整体，不朽的路标——和笛卡尔主义，难以理解的和"变动不居的哲学"——因为它在继承者手里始终在变化。萨特是有道理的，除了无任何路标能指引

① 盖鲁(M. Gueroult)。

笛卡尔走向何方，其继承者始于何处，除了列举笛卡尔著作中的思想和其继承者著作中的思想不比整理一种语言有更多的意义。在这种条件下，重要的是名叫笛卡尔的那个人的思想活动，他的著作是幸运地保存下来的这种思想活动的残迹。之所以笛卡尔是存在的，因为他置身于今天不复存在的环境，受制于他那个时代的问题和某些错觉，他以一种教我们对我们的命运作出反应的方式对他的命运作出反应，尽管他的命运和我们的命运是不同的，我们的反应是不同的。 161

人们走进哲学家的先贤祠不是为了理解永恒的思想，只有当作者询问他的生活，真理的声音才能长久地回荡。过去的哲学不仅仅在其精神中作为一个最后体系的这种因素继续存在下去。哲学进入永恒不是进入博物馆。要么哲学带着其真理和离奇想法作为完整的事业继续存在下去，要么哲学不能继续存在。黑格尔，这颗想容纳存在(Etre)的脑袋，今天还活着，不仅仅他的深奥，而且还以他的狂热和癖好使我们进行思考。包含所有哲学的一种哲学是不存在的；在某些时代，哲学是在每一种哲学中。用一句著名的话来说，哲学的中心是到处，哲学的边界是无处。

因此，真理和万物一开始就已经存在，——但是，作为有待于完成的任务，它们还不存在。一般地说，哲学与它的过去的这种特殊关系阐明了哲学与外面，例如，与个人和社会历史的关系。

作为过去的学说，哲学因哲学家及其时代中发生一切而存在，然而，哲学推开哲学家，或把哲学家带到符号和表达出的真理的范畴中，因此，通过生活评价作品不比通过作品评价生活有更多的意义。

我们不必在那些以为个人或社会历史拥有哲学家的符号结构的真理的人和那些以为哲学意识原则上握有个人和社会历史的秘密的人之间进行选择。这种选择是想象的,其证据是那些为一个论点辩护的人却暗中援引另一个论点。

只有考察人们以为能完全认识其意义和过程的历史,我们才能考虑用一种社会—历史的解释代替哲学的内在研究。比如,人162 们想象"完人"的某种概念,或人与人和人与自然的变种"自然的"平衡。这种历史的目的(εος)一旦形成,每一种哲学都能表现为对这种必然的未来的偏离、异化和抵抗,或者相反,表现为这种必然的未来的阶段和向着它发展。但是,引导性概念来自何处,有何用处?——问题不应该被提出:提出问题就是"抵制"在物体中的一种辩证法,就是表示反对这种辩证法。——但是,你何以知道问题之所在?通过哲学。这只不过是在过程(Processus)中隐藏起来的哲学,人们不是用社会—历史的解释,而是用隐藏社会—历史的解释中的另一种哲学来对抗哲学的内在研究。

人们指出,黑格尔构想出了异化,因为他看到了资本主义社会的异化并根据异化来考虑问题。只有当人们证明有一个使人客观化、不使人异化的社会,这种"解释"才能澄清黑格尔的异化。在马克思看来,这样的社会只不过是一个观念,在我们看来,人们至少能说这样的社会不是一个事实。人们用以反对黑格尔的理由不是一个事实,而是人和整个社会的关系的概念。以客观解释的名义,是一种思想怀疑另一种思想,并把另一种思想当作错觉。如果人们回答说,作为历史假设的马克思主义的概念解释了在马克思之前和之后的资本主义历史,那么人们是站在事实和历史可能性的

立场上。但是，在这个立场上，应该以同样的方式“检验”黑格尔的异化概念，例如，考虑黑格尔的异化概念是否有助于理解基于马克思主义概念的社会。当人们以博学自居，以为黑格尔的异化概念是黑格尔生活的那个社会的产物时，人们拒绝考虑的就是这样的一种研究；因此，人们不站在事实的立场上，历史的“解释”是一种不表现为研究哲学的研究哲学、把观念伪装成事物和含糊地进行思考的一种方式。一种历史的概念只有在成为哲学本身和不言明的哲学时，才能解释哲学。 163

当热衷于内在性的哲学判断文化和社会制度，并从里面考察它们时，令人惊奇的是缺少其原则，好像当内在性不是哲学的内在性的时候，内在性就不再是重要的。

因此，在我们看来，“纯粹”哲学的赞成者和社会—经济解释的赞成者互换其角色，我们不必参与其无休止的争论，我们不必在一个虚构的“内部世界”概念和一个虚构的“外部世界”概念之间作出抉择。哲学始终在“事实”中——哲学没有不受生活影响的领域。

为了清除纯粹哲学和纯粹历史的神话，为了重新发现它们的实际关系，还有许多事情有待于我们做。我们首先需要一种如实地看待哲学概念的概念或意义理论：哲学概念不能摆脱历史的意义，也不能还原为历史的起源。正如源于一种古代语言系统的残余和一般历史的偶然事件的语法和句法的新形式是按照一种使之成为一个新系统的表达意向组织起来的，同样，源于个人和社会历史的盛衰的哲学概念也不只是一种结果和一种事物，而是一种开始和一种工具。因为哲学概念在一种新的思想和在一种新的符号系统中是可区分的，所以哲学概念构成了一个无法与其起源作比

较、只能从里面被理解的应用领域。起源不是一个缺点,更不是一个优点,而是应按照它在体验方面给予我们的看法和观点来判断的处于成熟之中的整体。与其说历史方法可用于"解释"一种哲学,还不如说可用于证明其意义超出事实,历史事实是什么,其意义通过理解自己的处境和其他的处境改变自己的最初处境。哲学的普遍在于一位哲学家的限制是在另一种历史中的这个时刻,这164 另一种历史不是和心理和社会事实的历史平行的,有时与之相交,有时与之分离,更确切地说,两种历史不属于同一个领域。

为理解这个关系,应该改变我们的心理和历史发生的概念。应该重新思考作为体验的精神分析和马克思主义,因为在体验中,原则和标准在确定物面前始终成问题。问题不在于根据是否接近无阶级社会或无冲突人类的标准来分类人和社会:这些否定的实体不能用于思考一个现存的社会或人。尤其应该理解社会和人的矛盾的作用,以及社会和人在不同程度上所处的平衡状态,即使全面地看,这种作用或平衡会影响到在精神分析中的职业,工作和性生活,在马克思主义中的主观关系和经济分析变量,关系和产生中的人的素质,暗中的社会作用和公开的调节。如果这种比较能导致一种偏爱和选择,那么就不能得出理想的演变关系,一种历史形成与另一种历史形成的关系和一种类型的人与另一种类型的人的关系一样,不可能是简单的真和假关系。"健全的"人也不是把矛盾从自己身上清除出去的人:而是利用矛盾,把矛盾带入其生命活动中的人。也应该相对地看待马克思主义关于让位于历史的一种史前史,关于人与人和人与自然和谐一致的真正完美社会(Société)的临近的观点,因为这是我们的社会批判的需要,但是,

在历史中没有必定产生这种社会的力量。从现在起，人类历史不是为了有一天能在其所有刻度盘上标出统一的正午而编造出来的。社会一经济史的发展，乃至革命，不是如同通过非典型的文化结构对大多数人难以忍受的一种生活的研究所表明的，是向无阶级的大同社会的过渡。之所以在总是从肯定走向肯定、永不在纯粹的否定中被战胜的历史和永不与世界断绝联系的哲学概念之间，有着非常紧密的联系，不是因为黑格尔和马克思以不同的方式设想的同一种明确的意义寓于理性和现实中，而是因为“现实”和“理性”在人的历史存在的同样材料中被割裂，可以说，现实由此到达理性。 165

即使考察一个哲学家，他也有内在的差异，应该通过这些差异发现他的“完整”意义。萨特谈到的绝对的笛卡尔就是在三个世纪前生活和写作那个笛卡尔，之所以我难以重新发现他的“基本选择”，也许是因为笛卡尔本人任何时候都不与那个笛卡尔吻合：只有逐渐地，通过他对他自己的反作用，笛卡尔才是我们在其著作中看到的笛卡尔，如果笛卡尔不是某种“中心直觉”，一个不朽的人物，一个绝对的个体，而是这种最初犹豫不决的、通过经验和联系变得肯定、逐渐得到理解、不断地针对他坚决排斥的东西的话语，那么从根本上理解笛卡尔的想法可能是错觉。人们不选择作为对象的一种哲学。选择并不是排除没有被选择的东西，而是把它搁在一边。清楚地区分属于纯粹知性的东西和属于生活习惯的东西的笛卡尔同时也提出了把他区分出的范畴的一致性当作主题的一个哲学纲领。哲学的选择（可能包括其他的选择）绝不是简单的。哲学和历史通过它们具有的含糊性相互接近。

说得已经够多了，当然，这不是为了定义哲学，而是为了原谅集哲学、历史和轶事于一身的这部著作。这种混杂是哲学固有的；166 哲学通过离开中心和重返中心，找到了在混杂中形成其统一性的方法。这是一种景象或一种话语的统一性，在这种统一性中，一切都通过暗中的参照间接地联系于无任何标记首先指出的一个关注或观看中心。同欧洲或非洲一样，哲学史是一个整体，尽管哲学史有自己的海湾，海角，地形，三角洲，河口。虽然哲学史处在一个十分广袤的世界中，但人们仍能辨认出发生的一切的符号。为什么每一种研究方式都能被哲学家运用和适合哲学家？一系列的人物形象当然不是对哲学的一种背离。

只有当哲学的统一性是一种并列和积累的统一性，纷纭的观点和评论者才能破坏哲学的统一性。但是，既然有多少种哲学，就有多少种不能直接互译和重合的语言，既然每一种哲学以其特殊的方式为其他的哲学所必需，注释的多样性就几乎不会增加哲学的多样性。此外，正同我们所做的，如果人们要求每一个评论者在一位哲学家面前对这种主体性的极点作出反应，而不是进行一种"客观的"分析，那么人们将发现，在这些同时代人面对面向著名哲学家提出的问题之间，有某种一致性和相似性。

这些问题不是一篇前言所能解决的，而且不应该由一篇前言来解决。如果哲学的统一性是通过不断缩小的差异或差别实现的，那么我们必然难以在本书的每一个部分设想哲学的统一性。当我们必须划定与东方国家的思想或基督教比较而言的哲学的范围时，我们应该问：哲学这个名称是否仅属于以概念表达的学说，还是应该能把哲学这个名称推广到没有达到这种意识程度或这种

意识类型的体验、智慧和学科。我们将面对的问题是哲学的概念及其本质。每当我们冒昧地描绘哲学家本人肯定没有看到的发展路线，冒昧地根据显然不是哲学家本人的主题——总之，根据本书 167 的每一个部分——安排发展路线时，我们还要问：正如康德所说的，如果我们自以为能比我们的前人更好地理解过去的哲学，那么我们把过去的哲学放人我们的哲学中的这种权利到底有多大，哲学在何种程度上是意义的把握？我们和过去之间，我们和东方国家之间，哲学和宗教之间，我们应该每次重新学会跨越沟壑，重新找回间接的统一性，读者将看到我们开头提出的问题又重新出现：因为这个问题不是哲学的前言，而是哲学本身。

2 东方国家和哲学

仅由一卷组成的这部无所不包的思想文献真是"哲学"的一部分吗？是否有可能把它与西方国家称之为哲学的东西进行比较？在东方国家，真理不是被理解为一系列不确定研究的界域，也不是被理解为关于存在的探讨和精神上的拥有。更确切地说，真理是在一切哲学出现之前散见于人类生活中和各种学说共有的财富。思维的目的不是推进以前的探索，也不是在以前的探索之间进行选择，更不是真正地超越以前的探索，形成一种新的整体观念。思维表现为注释和综合各种学说，附加和校勘。以前的学说和最新的学说，相互对立的学说形成一个整体。外行的读者没有看到在那里有知识和确定的东西；他感到自己处在一个不可思议的世界中，在那个世界里，任何东西都不会消亡，死亡的思想继续存在，人

们以为不相容的思想能混合在一起。

当然，我们应该在这里看到我们的无知：如果我们卤莽地和从168远处像看待西方的思想那样看待印度和中国思想，那么印度和中国思想给予我们的印象可能是：反复思索，无止境的重新解释，虚伪的背叛，不由自主的和没有方向的变化，不过，关于东方国家的这种看法继续留在行家的心目中。马松—乌塞尔(Masson-Oursel)先生在谈到印度时说："我们面对的是一个广袤而松散的世界，在那里，任何东西都不是以一种全新的方式显现，人们以为'过时的'东西决不会消亡，人群的嘈杂，宗教的错综复杂，学说的纷乱。"当代的一位中国学者写道[①]："在一些哲学著作中，比如，孟子和荀子的著作，人们能看到推理和系统论证。但是，与西方国家的哲学著作相比，这些著作还不是清晰的。中国的哲学家习惯于用格言、警句、暗示和比喻来表达自己的思想……中国哲学家的言论和著作不是十分清晰的，所以它们的暗示力量是无限的……孔子的《论语》和老子的哲学的简短句子不仅仅是前提已被丢失的结论……人们能把包含在《老子》中的全部思想汇集起来，写成一部五万字，甚至五十万字的新书。不管好歹，也只不过是一部新书。人们能把该书逐字逐句地与《老子》原书进行对照；它也许对理解《老子》的原书有极大的裨益，但是，它永远不能代替《老子》的原书。郭象……是《庄子》的大注释家之一。他的注释本身是一部道家文献的经典，他用推理和论证的形式改写《庄子》的暗示和隐喻……但169是，在庄子的暗示风格和郭象的清晰风格之间，人们仍能问：哪一

① 冯友兰，《中国哲学简史》，32—35页。

种更好？后来有一位禅宗和尚说：'曾见郭象注庄子，识者云：却是庄子注郭象。'"

显然，在西方哲学的最后二十个世纪里，基督教的主题继续存在。也许，正如人们所说的[①]，仍应该置身于一种文明中，以停滞的观点看历史的运动。不过，比较西方的基督教时期和中国的儒教时期是困难的。继续存在于西方的基督教不是一种哲学；它是一系列神秘事件及其过程的叙述和沉思，这些事件本身需要多种哲学解释，实际上，不断地在产生各种哲学，即使其中的一种哲学取得了优先地位。基督教的主题是触发因素，而不是圣骨。我们有什么东西类似于儒家学说中的大量伪经，类似于从公元三世纪到五世纪新道家的主题混杂，类似于中国几代文人致力于清理和校勘经典的艰巨工作，类似于从朱熹(1130—1200)到1905年科举制度的废除这种久经不衰的正统哲学观念？如果我们考察学说的内容——理当如此，因为最终说来，中国哲学的外部形式取决于它所表达的人与自然的关系——有哪一种西方学说讲过如此精确的大宇宙和小宇宙的和谐，为每一个事物和每一个人规定——不是斯多葛主义轻视一切的脱身之计——恰如其分的一个位置和一个名称，把"中庸之道"当作最高的美德？我们觉得，中国哲学家不像西方哲学家那样看待理解概念和认识概念，他们不提客体的精神发生，他们不致力于理解客体，仅仅提到处在其最初完美状态中的客体；这就是为什么难以在中国哲学家那里区分注释和被注释 170 的东西，形式和内容，符形和符义；这就是为什么在中国哲学家那

① C.列维—斯特劳斯。

里，概念是格言的暗示，格言是概念的暗示。

如果这是真的，如何能在这种不清晰的本体论和时代中发现一个轮廓，一种发展，一部历史？当哲学家都围绕着他们不对之进行思考，仅仅使之显现的同一个远古世界时，如何能确定每一位哲学家的贡献？中国哲学家与世界的关系是一个谜，人们只能部分地进入其中：要么人们通过历史，风俗和文明来了解，在这种情况下，中国哲学成了无内在真理和历史奇迹的上层结构之一。要么应该放弃理解。作为人类创造的文明，印度和中国受到广泛的关注。但是，作为制度，印度和中国有待于我们对其真正意义作出判断；它们没有把其真正意义告诉我们。中国和印度不完全拥有它们所说的东西。为了拥有哲学，它们还需要努力地去**理解**自己和其他一切……

这些老生常谈不解决问题。它们源于黑格尔。是他在“理解”东方哲学的时候试图“超越”东方哲学，是他认为西方的真理观念，作为对多样性世界的整体再现的概念观念与东方哲学截然不同，把东方哲学定义为在**同一种探索**中的失败。在确定我们是否能担负起这种探索之前，有必要重提否定东方哲学的观点。

在黑格尔看来，在精神力图摆脱假象和虚妄的意义上，东方思想显然是哲学。但是，和人类世界许多奇特的东西一样，和金字塔一样，东方思想只不过是自在的哲学，也就是说，东方国家的哲学家看到了不是处在其意识或纯粹状态中的精神预兆。因为精神还 171 不是精神，精神是分离的，被置于假象之上：这种抽象的思想是许多自在假象的对等物。因此，一方面，人们有一种“看不到任何东

西”的直觉，一种“不思考任何东西”的思想，无形体的大一（Un），永恒的、平静的、无限的物质，一种无从比较的沉思，上帝的神秘名称，始终发出声音的音节om（空、天、地）——即无意识和空。另一方面，人们有大量荒谬的东西，离奇古怪的仪式，无止境的概括，过度的列举，人们不指望从中得到什么的身体、呼吸和官能的技巧，窥测他人思想的占卜术，大象的力量，狮子的勇敢，风的速度。在印度教苦行者中，就像在古希腊犬儒主义者和基督教托钵僧中，人们发现一种“外部关系的深刻的抽象”，但这种抽象本身是刺激性的，显而易见的，生动的。没有中介，或从里面到外面的转变和从外面重返本身。印度哲学不知道“在有限中的概念的光芒”，这就是为什么精神的这种预感以“幼稚”[1] 告终。

中国有一部历史，有野蛮和文明之分，不断地从野蛮走向文明，然而，这是“一种在其原则之内安如磐石的文明”，而不是在外面发展的文明。与印度不同，中国能维持内部世界和外部世界，普遍和平凡智慧之间直接的和无力的联系，人们看到中国在龟背上探索世界的秘密，实行一种形式主义的、无道德批判的法律。“欧洲人从来没有想到把感性事物放在抽象旁边。”[2] 思想无益地从抽象转向感性事物，在这个过程中，思想没有形成，没有成熟。

黑格尔补充说，我们不说东方思想是宗教；东方思想不同于在 172 我们的意义上的宗教，出于同样的理由，也不同于哲学。东方宗教以“自由和个性原则”为前提；东方宗教通过“有反省能力的主体”

① 黑格尔，《哲学史讲演录》。

② 同上。

的体验,从精神转到对世界的作用。西方国家已经认识到,对精神来说,理解自己和超越自己,肯定自己和否定自己是一回事。东方思想甚至不怀疑这种已经实现的否定;在我们的范畴之外,东方思想不是有神论,也不是无神论,不是宗教,也不是哲学。梵天、毗湿奴、湿婆不是个体,也不是人的基本处境的数字和象征,印度关于这三大神的叙述不像希腊神话或基督教寓言那样有取之不尽的意义。差不多是一些实体或哲学要素,中国人自以为在他们的文明中,宗教成分最少,哲学成分最多。事实上,由于没有认识到精神与直接世界联系的作用,中国文明中的哲学成分不比宗教成分更多。因此,东方思想是原始的:只有当我们忘记我们的文明的最终形式,东方思想才能被我们接受。但是,我们凭什么在我们的个人的和集体的过去中理解东方思想;东方思想处在还没有宗教,还没有哲学的不明确领域中。因此,黑格尔在把东方思想当作偏离的或非典型的思想,把它归人精神的真正发展时,他超越了东方思想。

黑格尔的这些观点流传很广:当人们用科学发明或资本主义的建立来说明西方国家的特点时,始终受到黑格尔的启发;因为只有当人们把资本主义和科学理解为"在世界上的苦行"或"否定的作用",资本主义和科学才能说明一种文明的特点,人们对东方国家的非难在于不了解资本主义和科学。

因此,问题十分清楚:黑格尔及其追随者只有在把东方思想当作一种概念的含糊近似的情况下,才承认东方思想的哲学尊严,我们对知识的观念过于严格,把任何其他类型的思想置于两者择一之中:要么把它当作概念的雏形,要么把它贬低为不合理的东西。

173

然而,问题在于我们是否能像黑格尔所说的那样自以为拥有东方国家未曾探索过的这种绝对知识,这种具体的普遍。如果我们实际上并不拥有它们,那么应该重新检查我们对其他文明的评价。

即使在晚年,当胡塞尔在阐述西方知识的危机时,仍然写道:“中国……印度……是经验的或人类学的样本。”[①] 因此,他继续黑格尔的道路。但是,他把优先权给予西方哲学,不是根据西方哲学可能有的一种权利,好像西方哲学在一种绝对的明证中拥有任何可能文明的原则——而是以事实的名义和为了给西方哲学指定一项任务。胡塞尔承认,任何思想都是历史整体或“主观世界”的一部分;因此,原则上说,所有思想都是“人类学的样本”,任何一种思想都没有特权。他也承认,所谓的原始文化在“主观世界”的探索中起着重要作用,向我们提供这个世界的各种变化,如果缺少它们,我们将陷人我们的偏见,甚至不能看到我们自己的生活的意义。但是,尽管如此,西方思想发明了一种真理的观念,它能使西方思想理解其他文明,把其他文明当作一种完整的真理的诸因素。事实上,有这种历史形成的奇迹般回归,西方思想通过这种回归从它的特殊性和它的“地方性”中显露出来。推断和意向还有待于完成。如果西方思想是自以为的东西,那么西方思想在理解所有“主观世界”的时候,应该检查自己,西方思想应该用事实来证明它在“人类学的样本”之外的惟一意义。因此,作为“精确科学”——或作为绝对知识——的哲学的观念在这里重新出现,不过,带着一个 174

① 《欧洲科学危机和先验现象学》,法译本,《哲学研究》,1949 年 4—6 月,140 页。

问号。胡塞尔在晚年说："作为精确科学的哲学，——梦想已经结束。"① 在意识中，哲学家不再能利用一种绝对基本的思想，也不再能得到世界的精神拥有和概念的精确性。检查自己和每一个事物仍然是哲学家的任务，但是，哲学家不可能完成这个任务，因为从此以后哲学家应该通过现象场继续承担这个任务，但没有先验的形式能事先保证他对现象学场的把握。

胡塞尔理解这一点：我们的哲学问题是显示概念，而不是破坏概念。

在西方思想中，有某种不可替代的东西：构思的努力和概念的精确性仍然是典范，即使它们不能穷尽存在的东西。一种文明应该对它的透明程度，对它关于自己和其他文明的意识作出评价。在这方面，(在广义上的)西方哲学仍然是参照系：西方哲学发明了一种意识的理论和实践手段，开辟了真理的道路。

但是，只有西方哲学把它当作主题的这种自我和真理的拥有虽然贯穿其他文明的愿望，但在西方哲学中也还没有完成。我们关于古希腊和东方国家的历史关系所了解的一切，或者我们在东方思想(诡辩术，怀疑论，辩证法和逻辑的基本概念)中发现的属于"西方"的一切，并不能使我们在哲学和非哲学之间划出一条地理界限。黑格尔用来否定东方哲学的纯粹或绝对哲学，也否定了西方历史中的一部分优秀东西。也许，即使严格地运用标准，也在黑

① "Die Philosophie als strenge Wissenschatf, ——der Traum ist ausgeträumt."《胡塞尔全集》第六卷，508 页。

格尔之外。

尤其是因为正如胡塞尔所说的，西方思想需要用新的创造解释其“历史的隐得来希”的价值，西方思想也是一种历史创造，能担 175 负起理解其他思想的重任，所以其命运是重新检查其真理和概念的观念，直接或间接地与它的哲学有联系的所有体系——科学，资本主义，甚至俄狄浦斯情结。这不一定是为了否定它们，而是为了而对它们所导致的危机，为了重新发现它们得以产生和经久不衰的原因。因此，与我们的哲学或经济体系相去甚远的文明重新获得一种教育价值。问题不在于在科学或哲学意识范围内探索真理或永福，也不在于如实地把一些神话带到我们的哲学中；而是在于面对与我们的文明相去甚远的各种人类文明形式时得到能与我们的体系进行对比的理论和实践问题的意义，在于重新发现我们的体系得以产生，其经久不衰已使我们忘记的存在场。东方思想的“幼稚”可以告诉我们一些东西，尽管我们的成人观念是狭窄的。东方思想和西方思想之间的关系如同儿童和成人之间的关系，不是无知与知识、非哲学与哲学的关系；这种关系是十分微妙的，在东方国家方面，这种关系接受所有的提前，所有的“早熟”。人类精神的统一性的实现不是靠把“非哲学”简单地归人和从属于真正的哲学。这种统一性已经存在于每一种文化与其他文化的横向关系中，存在于一种文化在另一种文化中唤起的共鸣中。

应该把旅行者在他们与异国文明的关系方面告诉我们的东西联系于哲学普遍性的问题。如果中国的照片局限于风景——即局限于我们的剪辑，我们的中国观念，那么它们给予我们的印象可能是一个难以理解的世界。相反，如果一张照片表现了在一起生活

176 的中国人，那么他们就开始为我们生活，我们也能理解他们。如果我们能在其历史和人文背景中理解难以用概念来处理的学说，那么我们将在学说中发现人与存在的关系的另一种形式，它能启发我们和作为一种间接的普遍性。印度和中国哲学与其说试图把握存在，还不如说试图成为我们与存在的关系的共鸣或共鸣器。西方哲学能从印度和中国哲学中学会重新发现与存在的关系，西方哲学得以产生的最初选择，学会衡量我们在成为"西方人"之后固步自封的可能性，学会重新看待印度和中国哲学。

这就是为什么我们应该在著名哲学家的博物馆里为东方哲学留有一席之地，这就是为什么我们不能把一种详尽研究所要求的一切给予东方哲学，与其笼统地概括，不如精选几个例子，读者从中将看到东方国家对哲学暗暗的和默默的贡献。

3 基督教和哲学

与基督教作比较，是哲学能最好地揭示其本质的检验之一。这不是因为一方面有一致的基督教，另一方面有一致的哲学。恰恰相反，二十年前关于这个问题所进行的著名讨论[①] 给人的深刻印象是，在关于基督教哲学的概念或关于基督教哲学的存在的争论后面，人们看到了另一种更深刻的关于哲学本质的争论，在争论中，并不是所有的基督教徒都站在同一边，也不是所有的非基督教徒都站在同一边。

---

① 《基督教哲学的概念》，载于《法国哲学学会通报》，1931年3月21日会议。

吉尔松(E. Gilson)和马里坦(J. Maritain)说,由于思想和宗教生活在同一个时代和同一个人中的混合,哲学在其本质中不是基督教的,仅仅在其状态中是基督教的,在这个意义上,他们的观点 177 与布雷伊埃(E. Bréhier)的观点并非相差很远,后者把作为精确的概念体系的哲学和作为人类超自然历史的启示的基督教区分开来,最终得出他的结论:作为哲学的哲学不可能是基督教的。相反,当想到帕斯卡尔和马勒伯朗士的布伦施维奇(L. Brunschvicg)保留了能证实存在和观念之间的不一致和本身的不足之处,从而把它们引入作为存在的人和世界之解释的基督教的一种哲学可能性时,他的观点与莫里斯·布隆代尔(M. Blondel)没有很大的差别,因为在后者看来,哲学是意识到它不能"关上大门",并且在我们之中和在我们之外判断和探索哲学意识不是其起源的一种现实的思想。经过某个成熟、体验或临界点之后,使人分离或结合的原因不是人的信念的最终表达方式,而是基督教或非基督教的信念的最终表达方式,人看待自己的两重性和在自己心中处理概念和现实的关系的方式。

关于基督教哲学争论的实质问题是本质和存在的关系的问题。我们是否承认牵涉到人与生活(在这里是宗教生活),但仍然是在绝对和直接可传递的东西,能指引来到这个世界上的每一个人的永恒语言的一种哲学本质或一种哲学知识,或者相反,我们是否能说哲学是基本的,因为哲学在直接可传递的东西下面,在可自由使用的思想和通过概念的认识下面发掘,在人与人之间和人与世界之间揭示先于理想性和建立理想性的一种联系?

当人们透过表面理解 1931 年的讨论,能就发现这个问题实际

上是基督教哲学的问题。一些人在原则,概念和可能事物方面提出了哲学的独立性和宗教的独立性,但当他们转向事实或转向历史时,却承认在哲学中的宗教成分,例如创造概念,无限的主体性概念或发展和历史概念。如果撇开本质,在宗教和理性之间就有交流,因此,需要重新提出问题,因为最终说来,如果信仰能促使人们思考(除非信仰只不过是无信仰的可能觉悟的原因),那么应当承认信仰能揭示存在的某些方面,无视存在的这些方面的思想不能"关上大门",信仰的"看不见的东西"和理性的明证不能被分为两个领域。如果人们按照布雷伊埃的观点直接走向历史,以便证明没有基督教哲学,那么只有把起阻碍作用的基督教起源的概念当作与哲学毫无联系的东西加以拒绝,或不惜一切代价在基督教之外寻找这些概念的前件,人们才能做到这一点,这充分表明人们在这里援引了根据哲学的内在性概念设想和划分的一种历史。因此,要么人们提出一个实际问题,然而,在"纯粹"历史方面,基督教哲学只能在名义上得到肯定或否定,所谓的实际判断只有包含一种哲学的概念才是绝对的。要么人们公开地在本质方面提出问题,在这种情况下,当人们由此进入混合和现存哲学的范畴时,一切都需要重新开始。在两种情况下,人们都没有切中只是为一种历史的和系统的思想而存在的问题,这种历史的和系统的思想能深入本质,能在本质和事实之间来回运动,能通过事实怀疑本质,通过本质怀疑"事实",尤其能怀疑其本身的内在性。

从某种意义上说,在这种"公开的"思想看来,问题刚被提出就已经被解决。既然这种思想不把这样的本质看作万物的尺度,既

然这种思想不信赖本质,也不信赖在知识和体验的新结构中能以其他方式被解开和重建、只能作为过去继续存在下去的意义之纽结,人们就不知道这种处境不稳的思想以什么名义拒绝把哲学的名称给予间接的和想象的表达方式,而把哲学的名称留给处在历史下面的无时间的和内在的语言(Verbe)的学说。因此,必然有一种基督教哲学,正如有一种非常广义的浪漫主义哲学或一种法国哲学,因为除了以上两种哲学,哲学还包括自两千年以来西方国家的全部所有思维产物。如何能把诸如历史,主体性,具体化,肯定的有限性的概念清除出基督教,以便把它们归人一种"普遍的"和来源不明的理性?……

不能以这种方法确定和使基督教哲学成为真正问题的东西,是这种已经形成的基督教,精神领域或文化摇篮与实际被体验到和运用于一种肯定的信仰中的基督教的关系。在基督教中找到一种意义和一种极大的历史价值,以个人的方式接受基督教,是两码事。肯定作为文化或文明事实的基督教,就是肯定圣托马斯,也是肯定圣奥古斯丁、奥卡姆、库萨的尼古拉、帕斯卡尔和马勒伯朗士,这种肯定不会使我们付出丝毫代价,而他们每个人在坚定不移地走自己的道路时却要付出代价。他们在孤独中和在整个一生中坚持的斗争,以及哲学的和历史的意识在文化世界中改变他们。然而,正是因为文化世界包括他们每一个人,所以哲学家或历史学家不是他们中间的某一个人。此外,历史学家对陶器碎片,无止境的遐想,荒诞的礼仪有着同样的巨大兴趣。在历史学家看来,问题只是在于了解世界是由什么构成的,人能做什么,而不是在于为这种命题绞尽脑汁或者为这种真理苦苦思索。在哲学家看来,充斥于

我们的哲学的基督教是自我超越的最明显标志。在当事人看来，基督教不是一种象征，而是真理。在某种意义上，以人的提问方式进行理解的哲学家和他所"理解"的宗教的狭窄而深远的实践之间的紧张大于(因为距离较小)以为能解释世界的一种理性主义和在这种理性主义看来只不过是无意义的一种信仰之间的紧张。

180

因此，在哲学和基督教之间有着新的冲突，不过，这是我们在基督教世界和每一个基督教徒之内发现的一种冲突，"被理解的"的基督教和主观的基督教，普遍和选择的冲突。当哲学遇到义务的善恶二元论时，在哲学之内也有这种冲突。只有当人们比较在内部受到同一种矛盾作用的一种哲学和一种基督教时，哲学和基督教的复杂关系才能被发现。

"托马斯主义的内心宁静"和"笛卡尔主义的内心宁静"，作为两个肯定范畴或两种真理的哲学和基督教的单纯共存，仍然向我们隐瞒本身和相互之间的暗中冲突和由此导致的不稳定关系。

如果哲学是一种自足的，始于和成于概念理解的活动，那么信仰则是一种对看不见的，通过启示性经文才被相信的东西的承认，哲学和宗教之间的差别太大，所以它们之间不可能有冲突。当理性的一致是非常彻底的时候，就可能有冲突。但是，如果哲学只是在它判断的可能事物之外，承认其组成部分属于体验范围的现实世界范畴，如果人们把启示的直接材料(donné)当作超自然体验，那么在信仰和理性之间就没有对抗。信仰和理性的和谐的秘密在无限思维中，在设想可能事物和创造现实世界的同一种无限思维中。我们不能理解无限思维所思考的一切，它的决定只能通过可能事物的结果为我们所知。因此，我们不能理解理性和信仰的统

一性。不容置疑的是,理性和信仰的统一性在上帝中产生。所以理性和信仰处在一种随遇平衡的状态中。人们有时惊奇地看到笛卡尔在极其严格地定义了理性后,又毫无困难地接受了另一种理性,好像如果有两种理性,那么其中的一种理性至少不成为相对的愚昧。但是,与承认知性对灵魂和身体作出的区分与身体和灵魂的实际结合的困难相比,这个困难不见得更大,解决的方式也不见得不相同:有知性及其最高的差别,有存在的人,有想象所支撑的,与一个身体结合在一起的,我们通过生活习惯认识的知性,因为我们就是这个人,这两个范畴是一个范畴,因为上帝是本质的保证,也是我们的存在的基础。我们的两重性如同上帝的知性和意志的两重性,在上帝中反映出来和超越本身。理解其原因不是我们的任务。上帝的绝对透明给予我们实际的保证,在我们方面,我们能够和必须遵守范畴的差别,在两个方面和谐地生活。

181

不过,这种和解协定是不稳定的。即使人真正地连接于这两个范畴,这种连接也是在人身上实现的,人必然对此有所了解。人与上帝的哲学关系和与宗教的关系应该是同一类关系。哲学和宗教应该用符号表示。按照我们的看法,这就是马勒伯朗士哲学的意义。人不可能一方面是"精神的自动木偶",另一方面是接受超自然理性的宗教主体。在其知性中,我们发现了宗教生活的结构和不连续性。在自然范畴中,知性是一种沉思,知性是在上帝中的意念。即使在知识范畴中,我们也不是我们的理性,我们的观念的起源。我们是我们的灵魂,但是,我们没有关于我们的灵魂的观念;我们与我们的灵魂只有模糊的感情联系。我们身上的所有理性和意向存在都来自我们对上帝的分享;我们没有想象能力,我们

在认识中的主动性是向能保证满足它的语言(Verbe)提出——人们称之为“注意”的东西——“自然祈祷”。属于我们自己的东西就是这种祈祷和由此产生的可理解事件的被动感受——用马勒伯朗士的话来说,“知觉”,“感情”。还属于我们自己的东西是理智对我们的灵魂实际的和较强烈的影响,这种影响使我们以为看见了世界:事实上,我们没有看到任何自在的世界,这种表面现象是我们对我们自己,对我们的灵魂及其形态的发生的无知,在我们关于世界的体验中的真实的东西,是在我们看见的东西之外一个现实的和存在的世界的原则上的确实性,正是由于这个世界,上帝使我们看到我们看的东西。因此,最微不足道的感性知觉也是一种“自然启示”。自然认识在观念和知觉之间被平分,正如宗教生活在神秘生活的光辉和启示性经文的阴暗之间被平分。之所以能说认识是自然的,是因为认识服从规律,换句话说,上帝只是通过普遍的意志才在其中起着作用。标准仍然不是绝对的。如果自然认识来自宗教关系,那么超自然的东西反过来模仿自然。人们能描绘一种上帝的力量,能隐约看到规律,具体化的语言(Verbe)通常按照规律起中介作用的一种范畴(Ordre)。马勒伯朗士用哲学,即纯粹知性领域,和被创造出来的和存在的世界,即自然的或超自然的领域的横向划分来代替纵向划分,并在理性和宗教之间划分理智和感情,理想和现实的相同的典型结构。自然哲学的概念入侵神学,宗教的概念也入侵自然哲学。人们不再满足于提及不为我们所理解的,在我们看来不同的范畴汇合于其中的无限。自然的联系只有通过上帝的作用才能维持下去;上帝的干预差不多都得服从规律。作为原因的上帝是我们思考的每一个观念所需要的,作为理性的

上帝差不多在其所有意志中表现出来。人们永远不能接近奥古斯丁的纲领:"真正的宗教是真正的哲学,反过来说,真正的哲学是真正的宗教。" 183

因此,马勒伯朗士力图思考宗教和哲学的关系,而不是把宗教和哲学的关系当作一个毋庸赘述的事实接受下来。但是,同一性能是这种关系的表达方式吗?被认为相互矛盾的理性和信仰能毫无困难地共存。同样,只要人们把理性和信仰等同起来,它们反过来也会进入对抗。在属于所有人的启示和自然祈祷,和首先只是传授给某些人的启示和超自然祈祷之间,在永恒的语言(Verbe)和具体化的语言(Verbe)之间,在只要我们睁开眼睛就能看见的上帝和需通过超自然生活拥有的宗教和教会的上帝之间,在人们在其作品中推测的造物主和只能在盲目的圣祭中遇到的博爱的上帝之间,范畴的一致使不一致变得突出。如果人们想考察一种基督教哲学,就应该把这种不一致当作主题;应该在这种不一致中寻找信仰和理性的连接。因此,人们离开了马勒伯朗士,但人们也受到他的启发:因为如果他把某种理性的东西给予宗教,并最终在一个惟一的思想世界中把宗教和理性等同起来,如果他把知性的实证性延伸到宗教,那么他也预言宗教反过来入侵我们的理性存在;他引入了一种作为智慧的精神错乱,作为平静的愤怒,作为收益的赠与的矛盾思想。

那么,在宗教和哲学之间有一种怎样的关系?莫里斯·布隆代尔写道:"哲学在宗教中和在宗教前挖了一个空洞,这个空洞不仅仅为了其以后的发现和在自己领域里,而且也是为了哲学本身不是,也不可能成为其真正起源的理性和支撑。"哲学揭示缺乏,一种

离心的存在,一种超越的期待;哲学准备一些肯定的选择,但不使它们成为必要和必须以它们为前提。哲学是某个肯定之否定,不是某个空洞,而是信仰带来的东西的缺乏,不是隐蔽的信仰,而是保持一种自由的信仰的普遍可证实的前提。人们不是通过延伸,也不是通过简单的增加,而是通过由哲学引发的但不是由哲学完184 成的转向,从哲学转到宗教或从宗教转到哲学。

问题已经被解决了吗? 更确切地说,问题没有在否定的哲学和肯定的信仰之间的连接处重新产生吗? 正如布隆代尔所希望的,如果哲学是普遍的和独立的,那么哲学怎能把结束的责任留给一个绝对的决定? 哲学以概念形式在普遍的内心宁静中勾勒出的东西,只是在一种生活的无法挽回和不公正中才有其充分意义。但是,哲学如何能成为这种转变本身的证明? 哲学如何仍然在否定中,把肯定交给一个绝对的反证? 哲学应充分认识它事先以阴文形式描绘的东西,以及至少在实践中被理论发现的某物。哲学和基督教的关系不可能是否定和肯定,疑问和确定的简单关系:哲学的疑问本身包含其重要的选择,在某种意义上,哲学在宗教的肯定中保持原状。否定有自己的肯定,肯定有自己的否定,正是因为它们在自身中有其对立物,所以它们能相互转化,总能在历史中扮演朋友兼敌人的角色。完全是这样吗? 在哲学家和基督教徒之间(不管是两个人,还是在每一个基督教徒认为的两个人),是否有一种真正的交流? 按照我们的看法,只有当基督教徒无条件地接受哲学家在生前不会放弃的中介任务,仅基督教徒能判断的其启示的最终来源不在此限,交流才是可能的。不用说,几行字只能约束签字者,而不能约束想助基督教徒一臂之力的基督教合作者。只

要在基督教合作者的感情和基督教徒的感情之间引起一点误解，就难以认识基督教徒。基督教徒不把它当作基督教合作者思想的一种导言。更确切地说，这是基督教徒在基督教合作者的经文的页左空白处写下的感想和问题，以使基督教合作者服从经文。 185

这些经文本身使我们产生基督教研究的多样性的深刻印象，在这一点上，我们的意见也许是一致的。这使我们想起，基督教从不止一种哲学，从其中的一种哲学所具有的某种特权中吸取养料，基督教原则上不包含惟一的和全面的哲学表达，在这个意义上，不管基督教哲学的成果是什么，基督教哲学绝不是既成事物。

4 大理性主义

应该把人们讲授的或人们在1900年讨论的理性主义叫做“小理性主义”，它是科学对存在(Etre)作出的一种解释。它假定已经在事物中完成，实际科学将在其完成之日到达的一门绝对科学，一旦任何合理的问题有了答案，绝对科学就不再给我们留下任何有待提出的问题。我们难以重新体验这种极类似的思想状态。然而，事实是，人们期待精神把“整个实现”放人一个关系网中，从此以后如同处于满足状态那样处于休息状态中，或只需从确定的知识中得出结论，只需应用同样的原则来防备不可预料事件的最后突然出现的时刻。

在我们看来，这种“理性主义”充满了神话：大致处于准则和事实之间的自然规律的神话，人们认为这个盲目的世界就是按照自然规律构成的；作为关系的认识的科学解释神话，甚至能延伸到一

切可观察事物，有一天能把世界的存在变成一个恒等的命题。除此之外，还有在科学范围内，例如围绕生和死的概念产生的所有附属神话。是人们以兴奋或焦虑的心情问人是否能在实验室创造生命的时候了，是理性主义的演说家乐意谈论他们自以为在死之后“重返”——就像人们重返一种超感觉生活——的“虚无”，另一种更平静的生命环境的时候了。

186

但是，人们不想对一种神话作出让步。人们以为以理性的名义在谈论。理性混同于条件或原因的认识：只要一种条件作用被发现，人们就以为问题不复存在，以为解决了本质问题和起源的问题，使事实服从其原因。科学和形而上学之间的问题只是在于了解世界是不是服从于一个惟一的“发生公理”的一个惟一的大过程，在事后只需再现其神秘的表达方式，或了解在生命出现的时候，是否有人们能把精神的对立力量置于其中的空隙和中断。决定论的每一次胜利都是形而上学意义的一次失败，而形而上学的胜利则要求“科学的失败”。

之所以这种理性主义在我们看来是难以想象的，是因为它是被弯曲的和难以认识的一份遗产，是因为我们关注逐渐造就它的传统。这是一种大理性主义，即十七世纪的理性主义的化石，尽管它具有一种有活力的本体论，但在十八世纪[1] 就已经消亡，在十九世纪的理性主义中，只剩下了一些外部形式。

① 十八世纪是不表现在其哲学中的一个时代的最显著例子。十八世纪的功绩是在其他地方：在其热情中，在其生活、认识和判断的激情中，在其“精神”中。正如黑格尔很好地所指出的，有一种十八世纪“唯物主义”的第二意义，这种唯物主义把十八世纪变成一个人类精神的时代，虽然严格地说，这种唯物主义是一种贫困的哲学。

十七世纪是自然认识和形而上学以为找到一个共同基础的幸运时代。十七世纪建立了自然科学，但没有把本体论的准则当作科学的对象。十七世纪承认有一种哲学悬于科学之上，但不是科学的一个敌人。科学的对象是存在(Etre)的一个方面或一个层次；科学的对象已恰当地得到解释，也许正是通过科学的对象，我们才学会认识理性的力量。但是，这种力量不会在科学的对象中 187 耗竭。笛卡尔，斯宾诺莎，莱布尼茨，马勒伯朗士以不同的方式在因果关系下面认识到另一种存在，这种存在是因果关系的基础，而不是取消因果关系。在外部存在(Etre)方面，存在(Etre)不是完全被遏制或抑制。也有主体或灵魂的存在，主体的观念的存在，观念之间的关系，真理的内在关系，这个世界和另一个世界一样大，更确切地说，它包含了另一个世界，因为不管外部事实的联系如何紧密，一个世界也不能对另一个世界作出最后的解释；它们一起分享它们的联系表现出的一个"内部世界"。然而，十七世纪的哲学不断提出当一种科学主义的本体论无批判地处在作为一般环境的外部存在中时所取消的所有问题。如何才能理解精神作用于身体，身体作用于精神，身体作用于身体，精神作用于另一个精神或作用于本身，因为最终说来，不管在我们之中和在我们之外的特殊物体的联系如何紧密，没有一个物体在所有方面都是来自于它的东西的充分原因？整体的一致来自何处？每一个笛卡尔主义者都以不同的方式设想整体的一致。但是，在所有的笛卡尔主义者看来，存在和外部关系在其深层次前提的一种检查中呈现出来。哲学不会被它窒息，也不会为了让出位置而被迫怀疑其可靠性。

外部世界和内部世界的这种不寻常的一致只有通过一种*肯定*

的无限，或无限的无限才是可能的（因为任何对某种无限的限制都是一种否定的开端）。正是在无限中，部分之外部分的物体的实际存在和我们思考的连续的和无限的广延性能相互联系或连接在一起。如果在存在（Etre）的中心和核心有一个无限的无限，那么任何部分的存在都必须直接地或间接地以此为前提，并实际地或完全地被包含在其中。我们从与存在（Etre）的关系中得到的一切必须同时以这种关系为基础。首先有把我们引向无限，因而不能被无限重新检查的我们的真理观念。然后有感官给予我们的关于存在物体的所有明确和含糊的概念。即使这两种认识可能截然不同，它们也应该有一个惟一的起源，不连续的，不完全的和局部的感性世界应该最终通过我们的身体结构——构成可理解空间的内在关系的特例——被理解。

188

因此，肯定的无限概念是大理性主义的秘密，大理性主义能继续存在下去，是因为这个概念仍然有效。笛卡尔一度看到一种否定的思想的可能性。他把精神描述为不是一种微小的物质，不是一种气息，也不是存在着的物体的一种存在，而是在缺少肯定的确实性的情况下依然存在的一种存在。他已经看出这种做和不做的力量，他说，这种力量没有程度的差别，是在人之中和在上帝之中的无限和否定的无限，因为在做和不做的一种自由中，肯定只能是否定之否定。因此，笛卡尔比笛卡尔主义者更具有现代思想，他预感到主体性和否定的哲学。但是，在他那里，这只是一个开端，当他最终认为无限概念本身先于有限概念，任何否定的思想是在这种理性中的一个影子时，他又无反顾地超越了否定性。不管笛卡尔主义者间的分歧在其他方面有多大，但他们在这一点上是观点

一致的。马勒伯朗士多次重申,虚无"没有性质"或"不是可见的",所以,对于这种虚无,没有可说的东西。莱布尼茨问:为什么有"某物而不是虚无",他曾经提出相对于存在(Etre)而言的虚无,但是,在他看来,这种在存在(Etre)方面的后退,这种对可能的虚无的回忆,是一种用归谬法的论证;这只不过是为显示存在(Etre)通过本身的最高产生所必需的背景,最小阴影。最后,作为斯宾诺莎的"否定",后来在一种否定的决定性力量的意义中被理解的规定性,在斯宾诺莎那里只不过是指出被决定物体内在于与自身同一和肯定的实体的一种方式。

之后,人们没有发现哲学和科学之间的这种一致,超越科学但不取消科学,限制形而上学但不排斥形而上学的这种自如。甚至那些自称和真正是笛卡尔主义者的我们的同时代人也把另一种完全不同的哲学功能给予否定。这就是为什么他们不能恢复十七世纪的平衡。笛卡尔说,上帝是我们设想出来的,不是被理解的,这个"不"表示在我们身上的一种丧失和一种缺乏。现代笛卡尔主义者[①] 说:无限是不在,也是在,使否定和作为目击者的人进入上帝的定义。莱昂·布伦施维奇承认斯宾诺莎的一切,除了《伦理学》的排列顺序:他说,第一卷不是在第五卷的前面;应该以循环的方式阅读《伦理学》,上帝必须以人为前提,同样,人必须以上帝为前提。也许,通过这种方式,肯定是通过这种方式从笛卡尔主义中得到"其真理"。然而,这是他本人不拥有的一种真理。有一种根据无限进行思考的单纯方式,这种方式产生了大理性主义,但无任何东

① 阿尔基叶(F. Alquié):《笛卡尔的人的形而上学发现》。

西能使我们重新发现这种方式。

但愿人们没有在这些词语中看到怀旧的成分，即使算不上精神世界已分裂，是对同一个人能不妥协和不做作地献身于哲学和科学（如果他愿意的话，献身于神学）的一个时代的无力的怀旧。但是，这种内心宁静，这种共有，不能持续很长时间，因为人们仍然在三条路的入口处。使我们疏远十七世纪分离的原因，不是一种衰落，而是意识和体验的一种进步。以后的世纪证实：我们的明显的思想和存在的世界的一致不是很直接的；这种一致并非没有要求；我们的明证不能自诩会对后来知识的发展产生影响；结论回到“原则”；我们应该准备重新制定我们能以为“基本的”概念；在从简单到复杂，从本质到属性的过程中，真理不是通过合成获得的；我们现在不能，以后也不可能处于物理的和数学的存在的中心；在探190 索中，应该从外面检查物理的和数学的存在，以间接的方法研究它们，像询问人那样询问它们。在内部的明证中把握一种无限的知性得以设想或正在设想世界的原则的信念本身，已经肯定了笛卡尔主义者的事业，长期以来已被笛卡尔科学的进步证实的这个信念不再是知识的一个刺激和成为一种新经院哲学的威胁的时候已经来到。于是，应该重新考虑这些原则，使它们回到“理想化”之中，只要它们能激发研究，就能得到证实，如果它们无益于研究，就将失去资格；学会根据康德可能会说不是一个谓项的这种存在来衡量我们的思想，为超越笛卡尔主义而追溯笛卡尔主义的起源，重新发现这种创造性活动的寓意，这种活动用笛卡尔主义开辟了一个漫长的富有成果的思想时期，但在继承者的假笛卡尔主义中耗尽了它的力量，从此以后，需要重新开始。应该学习知识的历史

性，知识得以抛弃和保全其以前的表达方式，把它们当作特例纳入一种更广泛和更普遍，但不可能是完整的思想中的这种奇特的演变。不管在科学中，还是在哲学中，在文学中，还是在艺术中，这种即兴的或临时的态度，这种有点惊恐的现代研究的态度，就是为获得对我们与存在(Etre)的关系一种更成熟的意识应付出的代价。

十七世纪相信科学与形而上学，与宗教的直接一致。正是因为这一点，十七世纪与我们相去甚远。自五十年以来，形而上学思想在世界的物理—数学关系之外寻找它的道路，它对科学的作用看来是使我们对科学想到的和没有想到的“非关系的本质”发生兴趣[①]。在形而上学思想的生命力中，宗教思想朝着同一个方向前进，这使宗教思想与“无神论”形而上学既协调，又对立。当今的 191 “无神论”不像1900年的无神论，试图解释“没有上帝”的世界：而是以为世界是不可解释的，在它看来，1900年的理性主义是一种世俗化的神学。如果笛卡尔主义者重新回到我们中间，那么他们将在三个方面惊奇地发现哲学最偏爱的主题是世界的基本偶然性，神学最偏爱的主题也是世界的基本偶然性，同时，哲学和神学是对立的。我们的哲学处境正好与大理性主义的处境相反。

不过，在我们看来，理性主义仍然是伟大的，它就在我们的旁边，它是走向抛弃它的各种哲学的必要中间阶段，因为这些哲学以使之获得生命的同样要求的名义抛弃它。理性主义在创造自然科学的同时，也证明了自然科学不是存在的尺度，并把本体论问题的意识推向其顶点。因此，理性主义并没有过时。同理性主义一样，

① 让·瓦尔(Jean Wahl)。

我们也不想限制或贬低科学的首创精神，而是力图把科学当作意向系统放在我们与存在(Etre)的关系的整个领域中，之所以向绝对无限的转变在我们看来不是解决办法，只是因为我们更彻底地重新担负起这个无畏的世纪以为永远完成的任务。

5 主体性的发现

在我们以主体性的名义加以分类的，分散在三个世纪里的这些哲学之间，有什么共同之处？有蒙田最喜欢，帕斯卡尔最憎恨的自我(Moi)，人们每天记载的，人们注意到其勇敢，逃避，间断，无常，人们当作一种不明之物加以试验或检验的自我。有笛卡尔和帕斯卡尔的思维的我(Je)，仅仅在瞬间才重合的我，但是，这个我完全处在其外表中，完全是自以为是的东西，而不是别的东西，向一切敞开，从来不是确定的，除了这种透明本身，没有其他的秘密。192 有英国哲学家的主体系列，在一种无声联系中和通过一种自然属性自我认识的观念。有卢梭的我，罪恶和无辜的深渊，策划感到自己参与其中的"阴谋"，但在这种命运前面有充分理由要求恢复其不变质的善良的我。有康德主义者的先验主体，和内心深处一样接近或更接近世界，在构成它们之后一个一个加以沉思，也自以为是世界"居民"的主体。有比朗(Biran)的主体，不仅在世界中自知，而且也处在世界中的主体，但如果没有一个运动的身体，就不可能是主体。最后，有在克尔恺郭尔意义上的主体性，这种主体性不再是存在的一个部分，而是联系于存在的惟一基本方式，这使得我们是某物，而不是在最终不真正思考任何东西的一种"客观"思

维中通观所有的物体。为什么把这些不一致的“主体性”当作一种性一的发现的各种因素?

为什么说“发现”? 是否应该认为主体性在哲学家之前已经存在,然后哲学再去理解主体性? 一旦出现了反省,一旦说出了“我思”,存在的思想就成了我们的存在,以致如果我们试图表达先于思想的东西,我们的一切努力就只能提出一种前反省的我思。但是,自我与自我的这种联系在被揭示出来之前是什么? 它是不同于回顾幻想的另一个例子的东西? 真正地说,人们对它的认识是否只不过是重返通过我们的生活被认识到的东西? 然而,真正地说,我并不知道自己。不自我拥有,不与自我一致的这种自我感到 193 底是什么? 人们说,去掉主体性中的意识,就是取消主体性的存在,一种不自觉的爱情什么都不是,因为爱就是把某个人,某些行为,某些举止,一张脸,一个身体看成是可爱的。但是,在反省之前的我思,没有意识的自我感,提出了同样的困难。因此,要么意识不知道其起源,要么即使意识想追溯其源,意识也只能投射在其起源中。在两种情况下,都不应该说“发现”。反省不仅仅揭示了非反省,而且还改变了非反省,虽然只是在其真理中。主体性不是如同未被发现的美洲大陆在茫茫的海洋中等待探险家,等待哲学家。哲学家以多种方式构造主体性。他们所构造的东西可能会解体。海德格尔认为,从哲学家把存在建立在自我意识之上的时候起,哲学家就已经失去了存在。

不过,我们并不停止谈论“主体性”的“发现”。这些困难只是要求我们应该在何种意义上谈论。

只要人们把各种关于主体性的哲学与其他哲学作比较,各种

关于主体性的哲学的相似就十分明显。尽管有观点的不同,但现代学者一致认为,灵魂的存在或存在—主体不是一种微不足道的存在,灵魂的存在可能是存在的绝对形式,是我们的身份想要表明的东西。关于主体的哲学的许多基本点概念已经出现在古希腊哲学中:古希腊哲学提到"人是万物的尺度";古希腊哲学认识到在灵魂中有不知道灵魂所知之物,以为知道灵魂所不知之物的特殊能力,一种与其真理能力联系在一起的不可理解的错误能力,一种在灵魂中与存在的关系一样重要的与非存在的关系。此外,古希腊哲学想象出一种只能被自己想到的思想(亚里士多德把它放在世界的最高点),以及在我们的所有能力之外的一种基本自由。因此,古希腊哲学已经把主体性当作无知和理性。但不管怎么说,在古希腊人看来,主体或灵魂的存在不是存在的典型形式,否定不是在哲学的中心,也没有责任显现、接受和改变肯定。

相反,从蒙田到康德和之后,问题是同一种存在—主体。各种哲学之间的分歧在于主体性不是物体,也不是实体,而是特殊和普遍之极端,在于主体性是普洛透斯[1]。各种哲学好歹能理解主体性的变化,这种辩证法就隐藏在各种哲学的分歧下面。实际上,只有两种主体性的概念:空洞的,不受约束的和普遍的主体性的概念,充实的和陷入世界之中的主体性的概念,这是人们在萨特那里看到的概念,"来到世界上",吸收世界,需要世界来成为它之所是甚至成为虚无,在本身对存在作出的牺牲中仍外在于世界的虚无的概念。

194

① 古希腊神话中能随意变化的海神。——译者

显然,这不是在人们发现美洲大陆或发现钾的意义上的一种发现。不过,在主体的思想一旦被引入哲学就不能被忽视的意义上,仍不失为一种发现。即使哲学最终清除主体的思想,哲学也不再是在这种主体的思想之前它之所是。真实的东西一旦构成(美洲大陆也是一种因无数的证据而成为不可避免的构成),就同一个事实一样实在,主体的思想是哲学应该理解的这些实在事物之一。还有,我们说哲学一旦受到某些思想的"感染",就不可能清除它们;哲学应该在更好的构想中克服它们。今天怀念巴曼尼得斯,力图向我们表达在自我意识之前形成的我们与存在(Etre)的关系的哲学家,把他关于最初的本体论的意见和看法归于自我意识。主体性是即使人们超越它们也不能摆脱它们的这些思想之一。

6 存在和辩证法

当作家想研究其思想史的时候,人们发现作家的不安。当我们介绍我们的著名的同时代人的时候,不安差不多没有了。我们不能把他们从我们在阅读其作品时了解到的东西,从接受其作品 195 和使之成名的"环境"中抽离出来。应该推测重要的东西,既然流言已经平息,应该推测对新读者来说,对那些拥有同样的作品和以另一种方式看待它们的外国人来说重要的东西。也许有一句话是某一天在巴黎第十六区的宁静中,在埃克斯虔诚的宁静中,在弗里堡学区的宁静中,在雷恩,在那不勒斯或在勒韦西内嘈杂的街区中写下的,最初的读者把它当作一个小站"不停靠地经过",而明天的读者将在那里停靠:我们不能想象的另一个柏格森,另一个布隆代

尔，另一个胡塞尔，另一个阿兰，另一个克罗齐。这好像是在分类我们的明证，我们的问题，我们的充实和我们的空虚，如同它们将被我们的后人分类，这好像是把我们当作其他人，世界的“客观性”没有到那种程度。在过去的半个世纪里，当我们把存在和辩证法的主题定为基本主题时，我们也许说出了一代人在他们的哲学中读到的东西，而不是下一代人将在他们的哲学中读到的东西，更不是有关的哲学家意识到说出的东西。

不过，在我们看来，事实是：他们都致力于，甚至那些对此最关注的人也致力于超越批判主义，在关系之外揭示布伦施维奇叫做“不可协调之物”，我们叫做存在的东西。当柏格森把知觉当作我们与存在的关系的基本方式时，当布隆代尔打算详述事实上始终先于本身，始终在本身之外的一种思想的意义时，当阿兰描述像游泳者依赖于支撑他和给他力量的水那样依赖于世界过程的自由时，当克罗齐重新把哲学与历史联系在一起时，当胡塞尔把物体的具体显现当作明证的形式时，所有人都在重新检查自我意识的自恋，所有人都在研究可能事物和必然事物向着实在事物的转变，所有人都把我们的实际存在和世界的存在当作一个新的研究领域。因为正如一位坚持萨特的宣言的读者所认为的[①]，存在的哲学不仅仅是把本质之前的自由放到人之中的哲学。这只不过是一个给人以深刻印象的结果，在萨特那里，正如人们在《存在与虚无》中看到的，在至高无上的选择概念下面，有另一种不同的，可以说对立的关于自由的概念，因为只有被纳入世界，自由才是自由，正如工

196

① 《存在主义是一种人道主义》。

作是在一种实际情境中完成的。从那时起，即使在萨特那里，存在也不仅仅是一个人类学术语：面对自由，存在显示出一个全新的世界面貌，这个世界是作为对存在的许诺和威胁的世界，为存在设下陷阱，引诱存在或屈从存在的世界，不再是康德科学的对象的平坦世界，而是一个有障碍和通道的景象，总之，是我们"生存"的世界，不只是我们的认识和我们的自由意志的舞台。

当我们走向存在，也走向辩证法的时候，我们比过去更难以说服读者。布隆代尔，阿兰谈到过，克罗齐自然也谈到过。然而，柏格森和胡塞尔谈到过吗？众所周知，他们探讨直觉，在他们看来，辩证法是爱推理者的哲学，是盲目的和唠叨不休的哲学，或如同博福雷(J. Beaufret)所说的，是"腹语的"哲学。当胡塞尔重读以前的手稿时，他曾经在页左空白处写道："Das habe ich angeschaut"(我已经看到这一点)。在这些献身于他们所看到的东西，实证的，方法上单纯的哲学家和不择手段的，总是在直觉下面发掘，以便能找到另一种直觉，每一个景象都能使之回到自己中的哲学家之间，有什么共同之处？

我们应该回想辩证法的现代史和黑格尔哲学复兴的历史，以便回答这些问题。正如哈特曼(N. Von Hartmann)所说的，现代学者重现发现的辩证法是一种关于实在事物的辩证法。他们重新找回的黑格尔不是十九世纪丢下的黑格尔，为了不加思索就谈论所有事物，把辩证的范畴和联系应用于所有事物的深奥秘密的掌握者，而是不想在逻辑学和人类学之间进行选择，显现人的体验的辩证法，但把人定义为逻各斯(Logos)的经验载体，把这两种观点和使之相互转换的颠倒放在哲学中心的人。这种辩证法和直觉不 197

仅仅是相容的:它们有汇合在一起的时候。通过柏格森主义和胡塞尔的道路,人们能理解逐渐使直觉发生变化,把“直接材料”的人为符号系统变成时间的辩证法,把本质的意象变成一种“发生现象学”,把最终与存在同外延的一种时间的诸对立维度维系于一种有生命的统一性中的工作。通过时间的运动被发现的,始终被我们的时间性,被我们的知觉,被我们的具体存在针对的这种存在(但是,问题不在于想象自己置身于其中,因为被大大缩短的距离使它失去了存在的确实性),这种海德格尔所说的始终向我们的超验性提出的“远处”存在,就是巴曼尼得斯定义的,在存在的物体的经验多样性之外的存在的辩证概念,这种存在原则上通过物体被针对,因为一旦与物体分离,它只能是明亮或黑暗。至于辩证法的主体方面,只要现代学者力图在我们与世界的实际关系中理解我们,就能重新发现它。因为他们遇到了最初的和最深刻的对立,辩证法的最初的和没有了结的阶段,原则上分离的和只是为了把握非反省才分离的反省的出现。只要“直接材料”和“物体本身”的研究是有意识的,就不是中介的对立面;中介只不过是不管愿意不愿意直觉需接受的一种悖论的坚决承认:为了拥有自己,应该从离开自己开始,为了看世界本身,首先应该远离世界。

如果这些论证是正确的,那么只有盎格鲁—撒克逊和斯堪的那维亚国家的逻辑实证主义在本世纪哲学之外。有一种对我们刚才提到的所有哲学来说共同的语言;相反,在逻辑实证主义看来,这些哲学的所有问题都是无意义。事实是不能被掩盖的,也是不能被淡化的。人们只能问事实是否经得住时间的考验。如果人们清除哲学中没有一种直接可确定的意义的所有术语,那么这种清

除不也和其他所有的清除一样造成一种危机吗？一旦理清了表面明确的单义领域，人们就不会再次受到周围问题的诱惑吗？一个透明的精神世界和一个越来越不透明的主观世界的对比，无意义对意义的压力，难道不会使逻辑实证主义用柏拉图所说的哲学方法修改其是非判断的标准吗？如果价值的这种颠倒发生作用，应该把逻辑实证主义看成对本世纪初人们以各种方式不断思索的具体哲学的最后和最有力的"抵抗"。

一种具体的哲学不是一种幸运的哲学。具体的哲学应该靠近体验，但不应该局限于经验，应该在每一个体验中恢复本身内在地带有其痕迹的本体论数目。虽然在这种情况下难以想象哲学的未来，但有两样东西是确实的：具体的哲学永远不能重新获得用其概念掌握自然或历史秘密的信心，具体的哲学不会放弃它的激进主义，不会放弃已经产生各种伟大哲学的前提和基础的研究。

当体系失去了其信誉，技术超越本身和重新推动哲学时，具体的哲学更不会放弃这一切。科学知识从来没有像今天那样动摇它自己的先验。文学也从来没有像二十世纪那样是"哲学的"，反映在语言上，真理上，写作活动的意义上。政治生活从来没有像今天那样显露出它的根基或结构，怀疑它自己的确实性，最初，保守的确实性，今天，革命的确实性。即使哲学家失去信心，也有其他人 199 提醒哲学家注意哲学。除非这种不安加剧，除非世界在体验本身的时候解体，人们完全能期待一个不再相信凯旋的哲学，由于自身的困难，是一种对严密性，对批判，对普遍性，对战斗的哲学的永恒呼唤的时代。

当哲学失去了它对先验，体系或构造的权利，当哲学不再悬于

体验之上时，人们可能会问：哲学还剩下什么东西。还剩下几乎所有一切。因为体系，解释和推理不是必不可少的东西。这些结构表达了，并且掩盖了与存在，他人和世界的一种关系。不管表面如何，体系只不过是一种表达笛卡尔主义，斯宾诺莎主义或莱布尼茨主义与存在的一种方式的语言（因此，语言是珍贵的），只需这种关系仍然是问题，只需这种关系不是被理解为理所当然的，只需存在和在全部意义上摆脱，判断，接受，推动，转变和最终离开存在的人的面对面延续下去，哲学就足以继续存在下去。人们今天想直接表达的就是这种关系，因此，在有这种关系的地方，即在一个在其能力范围内生活和爱的无知者的证明中，在科学为了绕过问题在思辨中不择手段发明的"诀窍"中，在"野蛮的"文明中，在以前没有正式存在的我们的生活领域中，同样，在文学中，在矫揉造作的生活中，或在实体和属性的探讨中，哲学感到很自在。已经形成的人性有了问题，最直接的生活成了"哲学的"生活。我们不能想象怀着对哲学合理性的基本信念在今天从事哲学研究的另一个莱布尼茨，另一个斯宾诺莎。明天的哲学家不可能提出"折射线"，"单200子"，"自然倾向"，"实体"，"属性"，"无限式"，但是，他们将继续在莱布尼茨和斯宾诺莎的著作中学到幸运的时代是如何设法驯服斯芬克司的，将继续以其不太形象化的，更艰涩的方式回答向他们提出的许多问题。

VI 哲学家和他的影子

胡塞尔在晚年说，传统是起源的遗忘。如果我们把许多东西归功于他，那么我们就不能真正地看到属于他的东西。对其研究已产生很大反响且镇静自若的哲学家来说，任何纪念都是背叛，也许我们把我们的多余的思想献给他，像是为了使我们的思想获得本没有权利获得的保证，——也许相反，我们以敬而远之的心情完全把他归结为他自己所希望的和说过的东西……。但是，胡塞尔也很了解在诸“我”之间交流的困难，面对这些困难，他不是无奈地丢下我们。我通过他人看到自己，我把我自己的思想当作他人的思想：这不是他人的知觉的失败，而是他人的知觉。如果他人不是首先为我们存在，不是带着一个物体的正面明证，而是横在我们的思想中，在我们中和在其他的我们中占有一个仅属于他的区域，我们就不会对他人妄加评论，我们就不会吝啬地把他人归结为客观上从他那里证实的东西。在从伟大的哲学家那里除去他们对其他人的看法的“客观”哲学史和我们在其中进行提问和回答并伪装成对话的沉思之间，应该有一个我们谈论的哲学家和谈论的哲学家共处的环境，尽管没有权利每时每刻评判属于每一个人的东西。 202

之所以人们认为解释是牵强的，或是歪曲，或是逐字逐句地修改，是因为人们希望一部作品的意义是确定的，有权全面地划定正

确的东西和不正确的东西。然而,这是对著作和对思维的误解。海德格尔写道:"在思维方面,一个思想家的作品越伟大——与作品的篇幅和数量无关,在作品中没有被思考过的东西,即通过作品和仅仅由思想家作为还没有被思考过的东西给予我们的东西,就越丰富。"[①]当胡塞尔结束他的一生的时候,有确实属于胡塞尔,对其他东西产生影响和没有被思考过的东西。思维不是拥有思维的对象,而是通过思维的对象划定我们还没有思考过的一个思维界域的范围。正如被感知的世界只是靠映象,阴影,层次,在物体之间的界域支撑的,这些东西不是物体,不是无,但只有它们才能划定在同一种物体和同一个世界中的可变界域的范围,——同样,一位哲学家的作品和思想也是由在说出的东西之间的某些连接构成的,在这些说出的东西的方面,没有客观的解释和随意的解释的左右为难,因为它们不是思维的对象,因为作为阴影的映象,人们能对它们进行分析观察或单独思考,从而分解它们,因为只有当人们重新思考的时候,才能保持切中它们和重新发现它们。

我们要设法在以前的著作之外,回忆胡塞尔的没有被思考过的东西。在一个不知道胡塞尔的日常交谈,甚至不知道胡塞尔的教导的人看来,这种想法似乎是大胆的。也许,这种尝试在其他方法的旁边有它的位置。因为在那些认识可见的胡塞尔的人看来,203 在与著作进行交流的困难之上,还要增加与作者进行交流的困难。

---

① "Je grösser das Denkwerk eines Denker ist, das sich keinesweg mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt."(Der Satz vom Grund, pp. 123—124)

在这里,某些纪念物有助于回忆交谈中的一个插入句,一个短路。但其他东西可能掩盖“先验的”,目前已正式在哲学史中占有一席之地的胡塞尔——不是因为胡塞尔是一个虚构,而是因为胡塞尔离开了他的生活,回到与其同伴的交谈和超越时间的随心所欲。同我们的所有周围人物一样——带着诱惑力和天才的失望——可以想象,在场的胡塞尔本人不能使围绕他的人安静下来:他们的哲学生活在一段时间里可能处在这种目睹一种思想的连续产生,日复一日地观察它,使之客观化或使之作为可交流的思想而存在的伟大和难以忍受的工作中。当胡塞尔的去世和他们自己的成长使他们回到成人的孤独中时,他们如何能轻易地重新找到其以前沉思的充分意义,——按照胡塞尔或不顾胡塞尔,但无论如何通过胡塞尔,他们显然自由地追求的意义?他们通过他们的过去回到这种意义。这条道路比作品的道路更短吗?为了先把哲学放入现象学之中,他们现在不是对现象学和他们的青年时代过于严厉,把在局外人看来具有其特色的这些现象学的动机归结为他们在其最初的偶然性和在他们的经验谦逊中之所是?

*

这就是现象学还原的主题,——对此,我们知道,现象学还原在胡塞尔看来始终是一种令人迷惑的可能性,胡塞尔始终在琢磨这个问题。说他不能建立现象学的基础,是弄错了他所研究的东西。在他看来,还原的问题不是一个先决条件或一个前提条件:还原的问题是研究的开始,在某种意义上是整个研究,因为他说研究是连续的开始。不应该想象胡塞尔在这里被棘手的障碍困扰:对这些障碍的定位是其研究的意义本身。其“结果”之一是理解了重 204

返我们自己——圣奥古斯丁所说的“回到我们中”——的运动被它所引起的相反运动抵消。胡塞尔重新发现了“重返自我”和“离开自我”的同一性，在胡塞尔看来，这种同一性能定义绝对存在。反省——他在《观念 I》中所说的反省——，是揭示距离的非反省，因为我们不再真正是非反省，——只有当反省到达非反省，我们才能怀疑非反省，因为我们通过反省才拥有非反省的概念。因此，不是非反省怀疑反省，而是反省怀疑自己，因为按照定义，其重新开始、拥有、内化或内在的努力只有在一个已经给出的项方面才有意义，在寻找它的目光的注视下，又回到其超验性。

因此，胡塞尔在还原中看到矛盾的特征，这不是出于偶然或幼稚。他说了他想说的东西，受实际情境制约的东西。我们不应该忘记真理的一半。因此，一方面，还原超越自然态度。还原不是“自然的”(natural)[①]，这意味着被还原的思想不再与自然科学的自然(Nature)有关，而是在某种意义上与“自然的对立面”[②]，即作为“构成自然态度的活动的纯粹意义的”[③] 自然有关，——自然重新成为它之所是的思维对象(noème)，重新回到始终拥有它和贯穿地构成它的意识。在“还原”的过程中，只有意识，意识活动，意识205 活动的意向对象。这使胡塞尔写道：有一种自然与精神的相对性，自然是相对，精神是绝对[④]。

但是，这不是真理的全部：无精神的自然是没有的，人们能在

① 《观念 II》，《胡塞尔全集》第四卷，180 页。

② “Ein Widerspiel der Natur”，同上。

③ 同上，174 页：“Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende”。

④ 《观念 II》，同上，297。

思想中取消自然,但不能取消精神,这并不意味着自然是精神的一个产物,也不是意味着这两个概念的巧妙组合足以给出我们在存在中的处境的哲学表达方式。人们能想象无自然的精神,但人们不能想象无精神的自然。我们也许不一定根据自然和精神的区分来思考世界和我们自己。事实是,现象学的最著名描述朝向不是“精神哲学”方向的一种方向。之所以胡塞尔说还原超越自然态度,是为了补充这种超越保留了“自然态度的整个世界”。这个世界的超验性应该保留在“被还原的”意识方面的一种意义,先验的内在性不可能是超验性的单纯反题。从《观念 II》开始,不容置疑的是,反省不把我们放在一个封闭的和透明的环境中,反省不使我们至少直接地从“客观”转到“主观”,确切地说,反省的作用是揭示这种区分在其中有问题的第三个维度。确实有一个变得“无关紧要的”我(Je),纯粹的“知情者”,可以一览无余地把握所有物体,在其面前展现和“客观化”所有物体,并在精神上拥有所有物体,——一种纯粹的“理论态度”,它旨在“使能获得初始状态的存在之知识的关系成为可见的”[①]。但是,确切地说,这个我(Je)不是哲学家,这种态度不是哲学:而是自然科学——更进一步说,自然科学得以产生,使摆脱一切实际谓项和价值谓项的“纯粹物体”(blosze Sachen)回到纯粹的我(Je)及其关联物的某种哲学。从《观念 II》开始,胡塞尔的反省回避纯粹主体和纯粹物体的这种面对面。胡塞尔的反省在基础下面探索。说胡塞尔的思想在别处是不够的:胡 206

① 《观念 II》,《胡塞尔全集》第四卷,26 页:“Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten”。

塞尔的思想并非无视主体和客体的纯粹关系，而是绝对超越这种关系，因为胡塞尔的思想认为这种关系有相对充分的，因而真实的依据，是他的思想保证能在其位置上和时间中加以解释的一个构成结果。

但是，根据什么和在何种更深刻的要求前而？之所以在纯粹物体（blosze Sachen）的本体论中有虚假，是因为这种本体论使纯粹理论（或理想化）的态度绝对化，是因为这种本体论要么忽略基于存在和衡量存在价值的一种与存在的关系，要么认为这种关系是理所当然的。与自然主义相比，自然态度包含一种应重新发现的高级真理。因为自然态度仍然是自然主义的。我们当然不是生活在纯粹物体（blosze Sachen）的世界中。在任何反省之前，我们在交谈中，在生活习惯中保持一种自然主义不能解释的“人格主义态度”，因此，在我们看来，物体不是自在的自然，而是“我们的环境”①。最自然的人的生活针对一种只不过是自在的环境，因而在构成方面不可能来自我们的环境的本体论的环境。关于物体，我们在自然态度中知道的东西大大超过理论态度能告诉我们的东西，——尤其是我们以另一种方式知道的东西。反省谈论我们与世界的自然关系，谈论一种“态度”，即所有的“活动”。然而，这是一种在物体中预先假定的，不比本身看得更远的反省。在一种反省尝试普遍的重新开始的同时，胡塞尔的反省发现了在非反省中有“在一切论点之前的综合”②。只有当自然态度成为自然主义

---

① 《观念 II》，《胡塞尔全集》第四卷，22 页：“Unsere Umgebung”。

② 同上，22 页：“Synthesen, die vor aller Thesis liegen”。

的论点，自然态度才能真正成为一种态度——一系列判断和命题 207 活动。自然态度本身没有受到人们可能给予自然主义的指责的伤害。因为自然态度在"在一切论点之前"，因为自然态度是在所有论点之前的一种世界论点(Weltthesis)——正如胡塞尔所说的，一种最初信仰，一种最初信念(Urglaube, Urdoxa)的秘密，最初信念不能直接地用明确的和清楚的知识来表达，比一切"态度"和一切"观点"更原始，他给予我们的不是世界的表象，而是世界本身。如果不利用反省归于世界的能力，反省就不可能超越这种对世界的开放。有一种明晰，一种不是我们的论点的世界论点(Weltthesis)领域固有的明证，一种由于隐藏在其信念的明暗中关于世界的揭示。如果胡塞尔坚持认为现象学反省始于自然态度——他在《观念II》中重申这一点，以便把他关于纯粹物体(blosze Sachen)的有形体的和主体间的意义的分析归结为被构成物[①] ——这不仅仅是表达应该在到达知识之前始于和通过信念的一种方式：自然态度的信念是一种最初信念(Urdoxa)，它把理论意识的最初状态和我们的存在的最初状态对立起来，其优先性的权利是决定性的，被还原的意识应该解释这一点。真实的情况是，自然态度和先验态度的关系不是单纯的，自然态度和先验态度是一个在另一个旁边，或一个在另一个后面，如同虚假或假象和真理的关系。在自然态度中，有一种现象学的准备。在重申其方法的时候，自然态度在现象学中摇摆。自然态度在现象学中超越自己，——所以，自然态度没有超越自己。反过来说，先验态度无论如何仍然是"自然的"

① 《观念II》，174页。

(natürlich)[1]。有一种自然态度的真理,——一种第二位的和源于自然主义的真理。"灵魂的实在性建立在有形体的物质基础之上,208 但有形体的物质不是建立在灵魂的基础之上。一般地说,在我们称之为自然的整个客观世界内,物质世界是一个自我封闭的和特殊的世界,它不需要任何其他实在事物的支撑。相反,精神的实在事物,一个实在精神的世界的存在联系于在第一种意义上,物质自然的意义上的一种自然的存在,这不是出于偶然的原因,而是出于起源的原因。当我们询问广延物体(res extensa)的本质时,它并不包含属于精神的东西,也不包含间接地需要(über sich hinaus)与一个实在精神连接的东西,相反,我们认为一个实在精神本质上只能作为一个身体的实在精神,联系于物质性。"[2] 我们引用这些看法是为了与肯定自然的相对性和精神的非相对性,否定自然的完美和在此重申的自然态度的真理的看法抗衡。最终说来,现象学不是一种唯物主义,也不是一种精神哲学。现象学固有的作用是揭示两种理想化得以找到其相对权利并被超越的前理论层次。

在我们的论点和我们的理论之内的这种底层结构,秘密的秘密,如何能把绝对意识建立在活动之上?进入我们的"考古学"领域能不影响到我们的分析工具吗?这种进入能不改变我们的思维活动(noèse),思维对象(noème),意向性的概念,能不改变我们的本体论吗?之后和之前,我们是否有充分理由寻找在活动的分析中最终支撑我们的生活和世界的生活的东西?我们知道,胡塞尔

---

① 《观念 II》,180 页:"Eine Einstellung . . . die in gewissem Sinn sehr natürelich . . . ist"。

② 《观念 III》,《胡塞尔全集》第五卷,第一部分,117 页。

对此没有作过很多解释。有一些词语,像是指出问题的导语,指出了有待思考的没有被思考过的东西。首先是一种能解释“前材料”[1],世界和人围绕的这些意义内核的“前理论构成”[2] 的问题,对此,人们能不加区别地说(正如胡塞尔关于身体的描述),至少在我们看来它们“已经被构成”或它们没有“被完全构成”,——简言 209 之,在它们那里,意识始终要么在后,要么在前,但不是同时的。也许,胡塞尔想到这些特殊的存在时,还想起不是通过作为意义或本质的样本的内容把握(Aufassungsinhalt-Auffassung als …)形成的一种构成,有作为推动时间的意向性,比人的活动意向性更原始的作用和潜在意向性。在我们看来,应该有还没有被意识的离心活动带入存在的诸存在,意识的离心活动不是自发地给予内容的意义,间接地分享一种意义,指出意义但不连接意义的内容,如果意义在内容中不是如同自发意识的标记或痕迹那样清晰可读。在这里,还有在支配它们的纽结周围的一团意向之线,但是,不断把我们引向深处的一系列反解释(Rück-deutungen)不可能通过对一种思维对象(noème)的精神拥有完成:有一系列方法,但是,这些方法是无始无终的。胡塞尔的思想既受到自然(Nature)的亲在(eccéité)的吸引,也受到绝对意识的旋涡的吸引。由于缺少关于这两者之间关系的清晰论点,我们惟一要做的是询问他留给我们的“前理论构成”的样本,冒着危险表达我们以为能猜中的没有被思考过的东西。毫无疑问,在超验的自然,自然主义的自在,和精

---

① 《观念,III》,《胡塞尔全集》第五卷,第一部分:“Vorgebenheiten”。

② 《观念 II》,5 页:“Vortheoretische Konstituierung”。

神及其活动和思维对象的内在性之间有某种东西。应该设法进入其间。

*

《观念 II》在"客观物体"下面揭示出一种人们不再从中感觉到有构成能力的意识之搏动的意义网。我的身体运动和我的身体运动揭示的物体"属性"之间的关系，是"我能"及其产生的奇迹的关系。我的身体应该与可见的世界吻合：我的身体因有一个从那里看的位置而获得其能力。我的身体是一个物体，也可以说，我的身体在主体的旁边，但并非与物体的位置没有关系：在我的身体和物体之间的关系是绝对的这里和那里，距离的原因和距离的关系。我的身体是我的知觉能力所处的地方。然而，如果我的知觉能力和我的身体之间的关系不是客观的共变，应该是什么？胡塞尔说，即使意识在机车的水箱装满了水的时候感到满足，每当炉子生火的时候感到热，机车也不可能是这种意识的身体[①]。在我的身体和我之间，除了偶然的因果关系的规律性，还有什么？有一种我的身体和使自己成为我和物体的联系(vinculum)的身体本身的关系。当我的右手触摸我的左手时，我把左手感知为一个"物体"，同时，如果我愿意的话，也能产生一种奇特的事件：我的左手也开始感知我的右手，es wird Leib，es empfindet(它是身体，它在感知)[②]。物体获得了生命——更确切地说，物体仍然是它之所是，事件没有丰富物体，但是，一种探索能力置于物体之上或寓于物体之中。因

① 《观念 III》，第一部分，117 页。

② 《观念 II》，145 页。

此,我在触摸的时候感到被触摸,我的身体完成了"一种反省"。在我的身体中和通过我的身体,不仅仅有感知者和感知者所感知的东西的一种单向关系:关系也能颠倒过来,被触摸的手成了触摸的手,我完全可以说:触觉延伸到身体,身体是"有感觉能力的物体","主体—客体"[①]。

应该看到,这种描述也搞乱了我们关于物体和世界的概念,这种描述旨在恢复感性事物的本体论面目。因为从今以后人们能按照字面说,空间本身是通过我的身体被理解的。如果主体和客体的区分(可能也是思维活动和思维对象的区分)在我的身体变得模 211 糊,那么这种区分也在作为我的身体活动之极的物体中和在我的身体的探索在同它一样的意向结构中完成[②]之时变得模糊。当人们说被感知物体是"在本身中"或"在其肉体中"(leibhaft)被理解的,按照字面意思就是:感性事物的肉体,决定探索的这团颗粒,完成探索的这种最佳状态,反映了我自己的具体化并且是我自己的具体化的对等物。有一种存在,一个带着其独一无二的"主体"和"客体"的世界,主体和客体的连接,以及感性体验的所有相对性的一种"无关物"的最终定义,即作为所有知识结构的"权利基础"[③]。所有知识,所有客观思维都取决于我感知的和我拥有的,带着这种颜色或不管任何有关感性事物的这个最初事实,一下子留住我的目光,答应给我的目光一系列无限的体验,在物体的隐藏面中从此变得实在的可能事物的具体化,以及一次呈现的一段时间的一种

---

① 《观念 II》,119 页:"Empfindendes Ding"。同上,124 页:"Das subjektive Odjekt"。

② 同上,60 页:"Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr"。

③ 同上,76 页:"Rechtsgrund"。

特殊存在。连接我的探索的诸瞬间,物体的诸外表,和连接这两个系列的意向性,不是精神主体的联系活动,也不是对象(ob-jet)的纯粹连接,而是我作为有形体的主体从运动的一个阶段到另一个阶段完成的转变,在我看来,这种转变原则上始终是可能的,因为我就是叫做身体的这种知觉和运动的生命存在。显然,这里有一个问题:如果意向性不再是精神对作为本质之样本的感性物质的把握,在物体中对我们放入其中的东西的认识,那么意向性将是什么? 意向性更不可能是具有超验的一种前定或一种目的论,或在笛卡尔主义的意义上在我们中和不靠我们的一种"自然制度"的作用:这也许是当我们刚刚使意向性区别于这种作用时把感性事物的范畴归入客观计划或计划的世界,——这也许是忘记了作用是距离的存在,一种取之不尽的丰富性在此时此地闪现的证明,忘记了物体仅仅在我们前面时隐时现:如果把世界当作目的或观念,人们不能解释这一切。如果有解决办法,那么解决办法只能是询问这个感性事物层次,或习惯于感性事物之谜。

我们仍然远离笛卡尔主义的纯粹物体(blosze Sachen)。为我的身体的物体是"唯我论"的物体,还不是物体本身。为我的身体的物体处在我的身体的环境中,而我的身体仅仅由于它的边缘和外周才属于物体范畴。世界还没有合在我的身体上。只有当我知道物体也被其他人看见,只有当在名副其实的任何目击者看来,物体按照推断是可见的,我的身体所感知的物体才真正是存在。因此,仅仅在他人构成之后,自在才出现。但是,把我们与他人区分开来的构成方法与我的身体的显现是相同的,我们将看到,构成方法利用我的身体已经显示的一种普遍。我的右手参与我的左手的

主动触摸。同样,当我握另一个人的手的时候,或当我仅仅注视另一个人的手的时候,他人的身体在我面前获得生命[1]。当知道我的身体是"有感觉能力的物体",我的身体是有感受性的(reizbar)——我的身体,不仅仅我的"意识"——我就能理解有其他的生命存在和其他的人,应该看到,这里没有比较,没有类比,没有投射或"没有内投"[2]。之所以当我握另一个人的手的时候我们有他的存在的明证,是因为另一个人的手代替我的左手,是因为我的身体在"这种反省"中连接他人的身体,他人的身体自相矛盾地是这种反省的中心。我的两只手是"共在的"或"共存的",因为它们是一个单一的身体的两只手:他人是由于这种共在的引申[3] 出现的,他人和我像是一个单一的身体间性的诸器官。在胡塞尔看 213 来,如果他人实际上不是作为理想的项,使我的意识与我的客观身体和他人的客观身体的关系变得完整的比例第四项存在,那么他人的体验首先是,也应该是"感觉上的"(esthésiologique)。我感知的东西,首先是另一种"感受性"(Empfindbarkeit),仅仅由于这个原因,才是另一个人和另一种思想。"那边的一个人在看和听;基于他的知觉,根据各种可能的形式,他作出这样或那样的判断,提出这样或那样的见解或意愿。'我思'出现'在'他身上,那边的一个人身上,是基于身体和身体事件,由自然的因果和实际联系决定的一个自然事实(Naturfaktum)……"[4]

---

① 《观念 II》,165—166 页。
② 同上,166 页:"ohne Introjektion"。
③ 同上,"übertragene Kompräsenz"。
④ 同上,181 页。

人们可能会问：我如何能把身体的共在延伸到精神，这是否不通过回到投射或内投的重返自己：我不是在我之中才知道"感受性"和感觉场必须以一个意识或一个精神为前提？但是，反对意见首先认为，正是我在我看来是精神的意义上，他人在我看来才是精神，任何东西毕竟都是确实的：他人的思想在我们看来不完全是一种思想。反对意见还认为，这里的问题在于构成另一个精神，而构成者本身仍只不过是有生命的肉体；尽管如此，在他说和听的时候，仍能保留另一个也能说和听的人的出现。——然而，反对意见无视胡塞尔说的意思：没有一个精神为一个精神的构成，而有在一个人为一个人的构成。通过可见身体的特殊表现力作用，移情作用（Einfühlung）从身体到精神。当通过一种最初的"意向跨越"[1]，另一个探索的身体，另一个行为向我呈现时，是整个人带着其所有可能性呈现给我的，不管这些可能性是什么，我在我的具体化存在中拥有其不容置疑的证明。严格地说，我不可能思考他人的思想：我能思考他人在思考，我能在这个具有人样的东西后面，根据我对自己的显现构思另一种对自己的显现，但是，我还是把我放到他人之中，因此，确实有一种"内投"。相反，在那边的一个人看来，我的感性世界也是他的感性世界，我毫无疑义地知道这一点，因为我目击他的视觉，他的视觉在其眼睛对景象的把握中被认识到，当我说：我看到他在看，不像"我思考他人在思考"那样有两个命题的相互嵌入，"主要"视觉和"从属"视觉是相互分离的。有一个和我相像，但致力于秘密的任务

① "Intentionale Ueberschreiten"，这个术语见于《笛卡尔的沉思》。

和一个未知的梦想缠绕的形象。突然，在眼睛下面和前面，露出一丝微光，目光抬起，把握我看到的物体。在我方面建立在知觉和运动的生命存在之上的一切东西，我能据此构思的一切东西，——作为我在世界上呈现的样式的我的"思想"——一下子进入他人之中。我说，在那里有一个人，而不是一个具有人样的东西，就像我看到在那里有一张桌子，而不是桌子的一个投影或一个显现。这是真的：如果我自己不是人，我就认不出在那边的一个人；如果我没有(或者我不认为带有)思想的绝对联系，那么另一个我思不可能在我面前出现；但是，这些不在眼前的桌子没有表露出刚才发生的事情，它们标出来自他人的出现的局部联系，没有构成他人的出现。任何内投都必须以人们需通过它所解释的东西为前提。如果确实应该把我的"思想"放入他人之中，那么我可能不会把我的思想放入他人之中：当我的所有令人信服的力量在于我是我这个事实，任何显现都不能使我相信在那边有一个我思，都不可能导致移情。如果他人应该为我存在，那么首先应该在思维范畴的下面。在这里，物体是可能的，因为向世界的知觉开放，剥夺而不是拥有，不追求存在的独占，也不进行诸意识的殊死斗争。我的被感知世界，在我面前时隐时现的物体，在其深度中足以提供多个有感觉能力的主体的"意识状态"，它们有除我之外的许多其他目击者。如果一个行为出现在已经超越我的这个世界中，那么只是在最初存在中的又一个维度包含所有的维度。因此，从"唯我论的"层次开始，他人不是不可能的，因为感性物体是开放的。当另一个行为和另一个目光占有我的物体时，他人就是现实的，即使发生这种情况，另一个形体性对我的世界的连接也是

215

不通过内投实现的，因为我的感性事物通过它们的外表，它们的形状和它们的具体结构已经实现了物体的奇迹，物体之所以是物体，是因为它们向一个身体开放，把我的形体性当作一种存在的体验。人能产生“思想”不能产生的另一个自我，因为人在世界中身不由己，因为一种绽出(ek-stase)与其他绽出是共存的。这种可能性是在作为原始存在和一个身体的联系(vinculum)的知觉中实现的。移情作用(Einfühlung)之谜在其“感觉上的”(esthésiologique)最初阶段，并在那里找到答案，因为这是一种知觉。“确定”另一个人的人是有感知能力的主体，另一个人的身体是被感知的物体，另一个人本身被“确定”为“有感知能力的”。问题只是在于共觉(co-perception)。我看到那边的人在看，就像我触摸正在触摸我的右手的左手。

因此，移情作用(Einfühlung)的问题和我的具体化的问题一样，导致感性事物的沉思，也可以说处于感性事物的沉思中。事实是，在我最秘密的生活中向我呈现的感性事物在我的生活中呼唤另一种完全不同的形体性。它是到达我的内心深处的存在，也是在把握世界、其他人和真实之秘密的一个绝对呈现中，我在原始或野蛮状态中到达的存在。在那里，有“不仅仅最初呈现给一个主体，而且当它们呈现给一个主体时也能在想象中呈现给所有其他主体(只要它们已经被构成)的物体。能最初呈现和在所有相通的主体看来构成一种共同的最初呈现场的所有物体，是在最初和原始意义上的自然。”[①] 这几行字最能说明胡塞尔的反省的双重意

216

---

① 《观念 II》，163 页。

义，本质分析和存在分析。因为呈现给一个主体的东西原则上也能“在想象中”(idealiter)呈现给另一个主体，但是，这些本质关系所传递的明证和普遍性来自感性事物的“最初呈现”。如果人们对此有怀疑，可以重读这些出色的章节[①]，胡塞尔在其中指出，即使人们想把绝对的或真实的存在确定为一个绝对精神的关联物，为名副其实起见，这种存在也需要有与我们其他人称之为存在的东西的某种关系，——绝对精神和我们应该相互认识，就像两个人“只有当相互理解时才能认识到一个人看到的物体和另一个看到的物体是同样的物体”[②]，绝对精神应该“通过在一种相互理解的活动中，或至少在一种单向交流中能在绝对精神和我们之间交换——就像我们的现象能在我们其他人之间交换——的感性事物的显现”看到物体，最后，“绝对精神也应该有一个身体，这会把依附关系归结为感官”。当然，在世界上和在我们之中的物体多于狭义上可感知的东西。他人的生活本身不是和他的行为一起呈现给我的。为了理解他人的生活，我应该成为他人本身。相应地，不管我想把握在我感知的东西中的存在的意图是什么，我在另一个人眼里被包含在我的“表象”中，因此，我在他的感性世界之内和我超越他的感性世界。然而，这是因为我们在这方面运用被弯曲了的感性事物和自然的概念。康德说，感性事物和自然的概念是“感官 217 的所有对象”[③]。胡塞尔认为感性事物是原始存在的普遍形式。感性事物不仅仅是物体，而且也是显现感性事物中，甚至空洞的一切

① 《观念 II》，85 页。

② 同上。

③ “Der Inbegriff der Gegenstande der Sinne”(《判断力批判》)。

东西,在感性事物中留下其痕迹的一切东西,出现在感性事物中,甚至作为差异和作为某种不在场的一切东西:"在最初意义上能被体验把握的东西,能最初呈现的存在(das urpräsentierbare Sein),不是整个存在,甚至不是带有体验的整个存在。生命存在(Animalia)是不可能最初向多个主体呈现的现实事物:生命存在包含主体性。生命存在是最初呈现的非常特殊的物体,因此,必须以最初的呈现为前提,但本身不能最初呈现。"[①] 生命存在和人是具有否定迹象的绝对呈现的存在。我见到的一个有感知能力的身体也是其行为在其后面制造的某种不在场。但是,不在场本身扎根于呈现中,他人的灵魂通过他的身体在我看来是灵魂。对明显作为普遍的感性世界来说,"否定性"也是重要的。

*

在构成方面,从这一切能得出什么结论?当胡塞尔转入前理论的,前自发的或前客观的范畴时,他搞乱了被构成者和构成者的关系。从此以后,自在的存在,为一个绝对精神的存在,从在那里没有绝对精神,也没有内在于这种精神的意向物体的特性,只有通过其"身体"属于"同一个世界"的具体化精神的"层次"中得到其真218 理[②]。当然,这并不意味着我们要从哲学转到心理学或人类学。

---

① 《观念 II》,163 页。

② 《观念 II》,82 页:"因此,逻辑的客观性也是在主体间性意义上的客观性。一个知情者在逻辑的客观性中了解的东西(……)任何一个知情者也能了解,只要他能满足关于这些对象的知情者应满足的条件。这意味着:他必须有物体和同一些物体的体验,为了能认识这种同一性本身,他必须与其他知情者一起处在移情作用(Einfühlung)的关系中,为此,他必须有一种形体性,并且属于同一个世界(zur selben Welt gehören)……"

在逻辑的客观性和具体的主体间性之间的关系，是在胡塞尔在别处谈到的双重意义上的奠定基础(Fundierung)的关系之一。形体间性在纯粹物体(blosze Sachen)的出现中到达顶点(和变化)，不能说这两个范畴中的一个对另一个来说是第一位的。前客观的范畴不是第一位的，因为只有当前客观的范畴在逻辑的客观性的建立中实现时，才能确定下来和真正地说开始存在；逻辑的客观性不是自足的，它仅限于完成前客观层次的工作，它只是作为"美学世界的逻各斯"的结果而存在，只求处在其控制之下。在构成的"深"层和高层之间，人们猜测胡塞尔在已经《观念 II》[①] 中称为自我遗忘(Selbsvergessenheit)和他后来在沉淀理论中重新采用它的特殊关系。逻辑的客观性来自具体的主体间性，只要具体的主体间性已被遗忘，而这种遗忘是具体的主体间性走向逻辑的客观性时产生的。因此，构成场(champ contitutif)的力量不是朝着一个惟一的方向，这些力量也转向本身；形体间性超越自己，并最终不被理解为形体间性，形体间性移动和改变其开始的处境，构成的动力不能在其开始时被找到，只能在其结束时被找到。

这些关系处在其各个程度中。直觉的物体取决于身体本身。这并不是在心理学家的意义上意味着物体是由运动觉构成的。人们也能说，身体本身的功能悬置于直觉的物体，行为的线路闭合于直觉的物体。身体正好是物体的可能性的条件。当人们从身体到 219 物体时，并不是从原因到结果，也不是从手段到目的：人们目睹预示从惟一的我(solus ipse)到另一个我，从"唯我论的"物体到主体

① 《观念 II》，55 页。

间的物体之转变的一种延伸,跨越或跨行。

因为"唯我论的"物体在胡塞尔看来不是第一位的,也不是惟一的我(solus ipse),唯我论是一种"在思想中的体验"[1],惟一的我(solus ipse)是一个"被构成的主体"[2]。这种孤立的思想方法更多地在于揭示意向结构的联系,而不是断绝这些联系。如果我们能在事实上或仅仅在思想上断绝这些联系,真正地把惟一的我(solus ipse)与其他的我和自然割裂开来(我们知道,胡塞尔有时这样认为,他设想已消失的精神,再设想已消失的自然,思考对自然和精神来说由此产生的结果),那么在这个惟一保存下来的整体之部分中,与部分得以构成的整体的关系能全部保存下来:我们不能始终拥有惟一的我(solus ipse)。"(……)事实上,惟一的我(solus ipse)名不副实。我们完成的抽象没有产生孤立的人或孤立的人身,因为这种抽象是在直觉上被证明的。此外,这种抽象不旨在预谋我们周围环境中人和动物的集体屠杀,只有我之所是的人的主体能幸免于死。在这种情况下惟一残存下来的主体仍然是人的主体,这就是始终如此被把握和确定的主体间对象。"[3]

这种说法可以引申开来。说"在"他人"之前"的我是惟一的,就是相对于另一个人的幽灵而言确定我的位置,至少设想其他人所处的一个周围环境。真正的和先验的孤独不是这种孤独:只有当另一个人不是可想象的,才有孤独,这需要不再有我,以恢复孤独。只有不知道我们是孤独的,我们才真正是孤独的,这种无

220

① "Gedankenexperiment",《观念 II》,81 页。

② 《观念 II》,81 页:"Konstruiertes Subjekt"。

③ 同上。

知本身就是我们的孤独。唯我论所谓的“层次”或“范围”没有我和没有自我。我们得以出现在主体间生活的孤独是单子(monade)的孤独。这只是使我们与存在分离的一种来源不明的生活的迷雾，我们和他人之间的障碍是感觉不出的，即使有隔阂，也不是在我和另一个人之间，而是在我们混合在一起的最初普遍性和我—他人的确定体系之间的隔阂。“先于”主体间生活的东西不可能在数目上有别于主体间生活，因为在这方面没有个体化，也没有数目的区别。他人的构成不是在身体的构成之后，他人和我的身体共同源于最初的绽出。确切地说，最初的物体属于的形体性是一般的形体性；正如儿童的自我中心，“唯我论的层次”也是在我和另一个人之间的换位和混淆。——人们可能会说，这一切表示唯我论的意识关于本身的看法，如果在这方面有思想和话语的话。然而，不管唯我论的意识有什么中立的错觉，这仍然是一种错觉。感性事物作为存在呈现给某个人……，然而，还是我而不是另一个人体验这种颜色或这种声音，前个人生活本身仍然是一种我对世界的看法。要求母亲安慰他，以减轻从她那里受到的痛苦的孩子，仍然以自我为中心。——至少，我们就以这种方式评价孩子的行为，我们学会在一些惟一的生活之间分类在世界上的痛苦和快乐。但是，真理不是简单的：盼望关怀和爱的儿童证实这种爱的真实性，他通过爱被理解，他以其软弱的被动方式扮演其角色。在相互(Füreinander)的面对面中，有其界限变得模糊的自私和爱的结合，在处于支配地位的孩子和作出牺牲的母亲那里，有一种超越唯我论的同一性。利己主义和利他主义处在属于同一个世界的背景上，力图根据一个唯我论的层次构成这个现

221 象，就是最终使现象成为不可能，——就是无视胡塞尔告诉我们的更深刻的东西。在每一个反省其生活的人看来，原则上能把人的生活看作一系列个人的意识状态，正如文明的白种成人所做的那样。但是，只有当他遗忘或以夸张的方式重建在这段日常的和连续的时间里的体验，才能做到这一点。从独自死去到独自活着，结局不是美满的，如果在定义主体性的时候，参照的东西只是痛苦和死亡，那么在世界上和与其他人的生活对主体性来说是不可能的。因此，应该设想的显然不是我们将是其工具的世界，群体或夫妻的灵魂，——而是有其真实性，永不停顿，支撑成人的最重要激情，每一个知觉在我们之中更新其体验的最初的人们(On)，因为正如我们已经看到的，在这方面的交流是不成问题的，只有当我忘记知觉场，以便把我归结为反省把我当作的东西时，交流才值得怀疑。和任何还原一样，朝向"自我论"(égologie)或"从属领域"的还原只不过是最初联系的一种检验，把最初联系保持到其最后延伸的一种方式。之所以我能"通过"身体本身理解他人的身体和存在，之所以我的"意识"和我的"身体"的共在延伸至他人和我的共在，是因为"我能"和"另一个人存在"从此以后属于同一个世界，是因为身体本身是他人的先兆，移情作用(Einfühlung)，我的具体化的回声，是因为感官的启动在起源的绝对呈现中使之成为可替代的。

因此，整个构成在最初感觉(Urempfindung)的瞬间被预料到。我的身体的绝对这里和感性物体的"那里"，近处的物体和远处的物体，我对我的感性物体的体验和他人对他的感性物体的体验，处在"最初"与"变化"的关系中，这不是因为那里是一种变弱或弱化

的这里，他人是一个投射在外面的我[1]，而是因为按照具体存在的奇迹，带着“这里”，“近处”，“我”及其“变化形式”的体系是在那边 222 被确定的，在绝对的呈现中被体验到的每一个“这里”，每一个近处物体，每一个我在其之外证明了在我看来不能与之共存，但同时在绝对的呈现中在别处被体验到的所有其他人。构成不是蕴涵在其开始中的一个将来的简单发展，也不是一种外部调节在我们身上的简单结果，而是摆脱了连续和不连续的两者择一：构成是不连续的，因为每一个层次都是由以前层次的遗忘构成的，构成是从头到尾连续的，因为这种遗忘不是单纯的不在场，就像开始未曾有过，而是为后来形成的东西而实际存在的东西的遗忘，黑格尔意义上的内化，记忆(Erinnerung)。每一个层次从它的位置上继续以前的层次，入侵后来的层次，每一个层次都先于和后于其他层次，因此先于和后于本身。这也许就是为什么胡塞尔不对他在分析过程中产生的许多循环——物体和他人的体验的循环——感到惊讶，因为完全客观的物体是基于他人的体验，他人的体验是基于身体的体验，而身体本身可以说是一个物体[2]。还有自然和人之间的循环，因为在自然科学意义上(也是在胡塞尔看来作为最初真理的最初呈现物[Urpräsentierbare]的意义上)自然是为了开始整个世界(Weltall)[3]，因为自然因此包含能被直接解释的人，包含作为人

① 欧根·芬克(《现象学的当前问题》，80—81页)看来就是这样理解胡塞尔的被感知物的绝对优先。

② 《观念 II》，80页：“我们是否陷入一种循环，因为人的观点必须以身体的观点，进而以物体的观点为前提”？

③ 同上，27页。

共同构成的物体的自然[1]。这也许就是为什么在1912年一篇预223言性文章中,胡塞尔毫不犹豫地谈论自然、身体和灵魂之间的相互关系,以及人们所说的它们的"同时性"[2]。

我们认为,这些构成分析的尝试——这些跨越,这些飞跃,这些循环——看来并没有使胡塞尔感到很大不安。他在另一篇文章中[3]指出,哥白尼的世界重返主观世界,物理学世界重返生命世界,他平静地说:"人们认为这有点过分,简直是发疯。"[4]但是,他又补充说,他的目的只是进一步考察体验[5],更深人理解体验的意向意义:无任何东西能胜过构成分析的明证。胡塞尔问自己:这就是本质对实际真理的要求吗?这就是"哲学的傲慢"吗?这就是不顾一切坚持其思想的意识所窃取的权利吗?然而,胡塞尔依据的体验有时是作为最后权利的基础。因此,观念是这样的观念:既然我们处在自然、身体、灵魂和哲学意识的连接中,既然我们体验到这种连接,人们就不能想象其解决办法出现在我们中和世界的景

---

① "看来,我们在这里陷入了恶性循环。我们一开始假定绝对的自然,正如每一个自然研究者和每一种自然观点通常所做的那样,我们把人理解为有不止一种形体性的实在,因此,人是从属的自然对象,自然的组成部分。但是,我们研究人格的本质,自然是已构成的人的主体间联系及其先决条件。"《观念 II》,210页。

② 马尔利·比梅尔(Marly Biemel):《胡塞尔全集》第四卷,出版者序言。胡塞尔的原文是:"我们的研究的一个重要结果是,自然和身体,以及与之交织在一起的灵魂,是在一种相互关系中一下子构成的。"《胡塞尔全集》第五卷,124页:"……Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die 'natur' und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren"。

③ 《哥白尼康德学说的变革:作为挪亚方舟的地球是不运动的》1934年,7—9月。

④ "Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll",同上。

⑤ 例如,《观念 II》,179—180页。甚至在《哥白尼康德学说的变革》最后的运动。

象中的问题,应该有办法在我们的思想中构成整块地进入我们的生活中的东西。之所以胡塞尔坚持构成的明证,不是因为意识的 224 错乱,也不是因为意识有权用在意识看来明确的东西代替被证实的自然依附关系,而是因为先验场不再仅仅是我们的思想的领域,以便成为整个体验的领域,是因为胡塞尔相信我们生来处于其中,应包含意识真理和自然真理的真理。之所以构成分析的“回顾”不必胜过一种意识哲学的原则,是因为意识哲学已经有了相当的扩展或变化,能容纳一切,甚至能容纳对意识哲学提出质疑的东西。

胡塞尔后来说,现象学的可能性对现象学来说是一个问题,有一种所有预先分析的最后意义取决于的“现象学的现象学”,完整的或自我封闭的或依靠本身的现象学仍是有问题的,但是,如果阅读《观念 II》,这一切已经是可见的。他不隐瞒意向分析把我们同时引向两个相反的方向:一方面,意向分析走向自然,走向最初呈现物(Urpräsentierbare)的领域,另一方面,意向分析走向人和精神的世界。他继续说:“这并不一定意味着和不应该意味着两个世界相互之间没有关系,它们的意义不表示它们之间的本质关系。我们认识到以意义和本质为中介的诸‘世界’之间的其他主要差异。例如,观念世界和体验世界的关系,或纯粹的,在现象学中被还原的意识的‘世界’和在现象学中构成的超验统一性的世界的关系。”[①] 因此,有在自然世界和人类世界之间——以及在有构成能力的意识的世界和构成作用的结果之间的中介问题,作为意识哲 225 学的现象学的最后任务是理解现象学与非现象学的关系。在我们

① 《观念 II》,211 页,重点号是我们加上去的。

之中抵抗现象学的东西——自然的存在，谢林(Schelling)所说的“野蛮”本原——不可能在现象学之外，必然在现象学中有其位置。哲学家有他的随身影子，这个影子不是单纯的未来之光的实际不在场。胡塞尔说，不仅仅“把握”，而且还“从里面理解”“自然世界”和“精神世界”的关系，是“异乎寻常地”困难。这个困难至少在我们的生活中已实际被克服，因为我们能经常地和毫无困难地从自然主义态度转到人格主义态度。问题只是在于把反省等同于当我们从一种态度转到另一种态度时自然而然所做的事情，在于描述意向把握的变化，体验的联系，在能解释被构成者之间存在的差异的诸构成多样性之间的本质关系。在这里，现象学能够澄清被混淆的东西，消除当我们自然而然地和不知不觉地从一种态度转到另一种态度时产生的误解。然而，之所以存在着这些误解，这种“自然的”转变，可能是因为原则上难以澄清自然与人的联系。是否应该*从里面理解*自然主义或人格主义态度到绝对意识的转变，在我们身上自然的能力到一种“人为的”(künstlich)[1] 态度——说真的，不再是其他人之间的一种态度，而是所有态度的融合，在我们之中会说话的存在本身——的转变？有内部世界和外部世界的关系的这种“内在性”是什么？之所以胡塞尔至少不言明地和有理由提出这个问题[2]，是因为在他看来非哲学一开始就不包含在哲

---

① 《观念 II》，180 页。

② 我们援引的原文是：“我们在这里看到了一种新的态度，在某种意义上，是自然的(natürlich)态度，而不是本来的(natural)态度。不是本来的，意味着我们在这种态度中体验到的东西不是在自然科学意义上的自然，而是自然的一个对立面。显然，异乎寻常的困难不是仅限于把握(诸世界间的)对立，而是在于从里面理解(von innen her zu verstehen)这种对立：因为——如果我们单独考察针对纯粹意识的态度(Einstellung auf

学之中，超验的被构成者一开始就不包含在构成者的内在性之中，是因为他至少在先验发生的后面隐约看到一切都是同时的（ὁμοῦ ἦν πάντα）世界。 226

最后这个问题使人感到意外吗？胡塞尔是否一开始就没有注意到先验还原必然是本质还原？这就是说，反省只能在其本质中把握被构成者，反省不是重合，反省不重新回到纯粹的发生中，而只是再现意向生活的轮廓。他始终把"重返绝对意识"当作逐渐形成和进行，但永远不能完成的许多活动的一个名称。我们不混淆构成的发生，我们几乎不把构成的发生附加在局部成分之上。是什么东西（如果这些词语有一种意义的话）从物体的另一边对我们的再构成作出反应？在我们一边，只有趋于一致的，但不连续的目的，清晰的时刻。我们通过难以想象的和艰巨的努力构成有构成能力的意识。有构成能力的意识是我们的尝试所推定和假定的主体。瓦莱里（Valéry）说，作者是花费时间和精力的一部作品的瞬间思想家——这位思想家不在任何地方。因为在瓦莱里看来作者是作家的冒充，所以，有构成能力的意识是哲学家的职业冒充……。在胡塞尔看来，有构成能力的意识在任何情况下都是意 227

---

das reine Bewusstsein)，仍然是人为的还原的残余，——我们就能经常地和毫无困难地从一种态度转到另一种态度，从自然主义态度转到人格主义态度，相应地，从自然科学转到精神科学。困难始于反省，意向把握的变化、体验和通过体验构成的关联物的现象学理解。只有在现象学的框架中，把构成的物体的存在差异和相应的构成多样性的本质关系联系在一起，这些困难才能在呈现出一种绝对确实性（in absolut sichere Sonderung）的分离中摆脱混乱（unverwirrt），摆脱源于无意态度的变化中的所有误解，如果没有纯粹的反省，这些误解就仍然不为我们所知。只有重返绝对意识，重返所有的本质关系，我们才能继续纯粹的反省，我们才能最终根据其意义理解相应于某种态度的物体的依存关系及其相互的本质关系"。

向生活的目的论所要到达的假象,——而不是斯宾诺莎主义的思维(Pensée)属性。

随着胡塞尔的思想渐趋成熟,世界的精神拥有的计划,以及构成日益成为揭示我们没有构成的物体的反面的手段。需要这种非理智的尝试来使一切服从"意识"的规则,服从其态度,意向和意义给与的澄清作用,——应该把经典哲学留给我们的理智世界的形象贯彻到底,——以便揭示其他的一切:秘密地为存在提供养料,人们难以在其中辨别思维对象(noème),在我们的理想化和我们的客观化下面的这些存在,例如,不是作为客观物体处在运动状态和静止状态的地球,因为人们不知道地球何以能被"固定",——当我们居住在其他星球时,我们能移动或搬动的我们的思想和我们的生活的"地而"或"根基",然而,即使我们能扩展我们的祖国,我们也不能取消我们的祖国。由于按照定义,地球是独一无二的,是我们成为其居民时行走在它上面的土地,所以,地球的后裔能与之进行交流的生物同时成了人,——也可以说,仍将是独一无二的更一般的人类之变种的地球人。地球是我们的时间和我们的空间的母体:由时间构成的任何概念必须以共存于一个惟一世界的具体存在的我们的原始时期为前提。可能世界的任何想象都归结为我们的世界观(Welt-anschauung)。任何可能性都是我们的现实的变化形式,都是现实的可能性(Möglichkeit an Wirklichkeit)……。如228 果我们回想起一开始就预示胡塞尔在晚年的分析[1] 的一切东西,那么他的这些分析就不是难以接受的,也不是令人困惑的。在胡

① 我们概述前面引用过的《哥白尼康德学说的变革》。

塞尔始终谈论的认识的客观化中,这些分析阐明了在任何论点和理论之前的"世界的论点",在他看来,世界的论点成了在这些分析把西方学问导向死路时我们惟一的最后手段。

不管愿意不愿意,不顾他的计划,还是按照他的大胆,胡塞尔唤醒了一个野蛮的世界和一个野蛮的精神。正如在文艺复兴时期的观点看来,按照物体的投射显现,按照全景的要求,物体不仅仅存在着,而且还继续存在着,以其棱角刺激目光,每一个物体都要求不与其他物体的呈现共存的一种绝对呈现,根据"理论意义"不使我们形成其概念的形状意义,所有物体都有的一种绝对呈现。其他人也存在着(他们与物体同时存在着),但首先不是作为精神,也不是作为"心理现象",而是作为在我们的行为不通过思想直接对之作出反应的愤怒,爱情,面孔,姿势和话语中,我们遇到的其他人,——因此,在其他人伤害我们之前,我们同我们的理解一样肯定地,更肯定地以其人之道还治其人之身,——每个人都在身体中包含其他人,得到其他人的证实。这个古怪的世界不是精神对自然的让步;因为如果意义是形象的,那么问题全在于意义。世界的更新也是精神的更新,不受任何文化熏陶和需要重新创造文化的原始精神的再发现。从此以后,无关联物不是自在的自然,也不是绝对意识的理解体系,更不是人,而是胡塞尔谈论的,被写在和设想在引号里的"目的论"——通过人实现的存在(Etre)的连接和框架。

VII 论柏格森[1]

在柏格森主义的遗产中，悖论不止一个。贝玑(Péguy)在1913年说，这位自由哲学家不喜欢激进党和教育界；这位康德的敌人不喜欢法兰西行动党；这位精神的敌人不喜欢笃信宗教的党；因此，他不仅有其原有的敌人，而且也有其敌人的敌人。在他偏爱诸如贝玑和乔治·索雷尔(Goerge Sorel)等非正规军的年代，人们差不多把柏格森描绘成一位被社会诅咒的哲学家，——如果人们忘记与此同时他自十三岁起就在法兰西学院被观点相同的听众追随，自十二岁起就成为一个科学院的院士，并随即成为法兰西学院院士。

我们的一代人只知道另一个柏格森——已退出教育界，在撰写《道德和宗教的两个来源》的漫长时间里几乎默默无闻，已被天主教当作贤哲，而不是危险人物，已通过理性主义的教授们在课堂里被介绍。在他所培养的我们的前辈中，即使不包括柏格森学派，他的影响也是巨大的。需要等到最近，我们才看到出现一种多疑的和排他的后柏格森主义，好像当人们承认柏格森是属于我们的

① 在柏格森大会(1959年5月17—20日)的闭幕会议上宣读的讲演，由《法国哲学协会通报》出版。

时候，不能更好地对柏格森表示尊敬…… 230

震撼哲学界和文学界的人何以成为差不多权威性的作者？他发生了变化吗？我们将看到，他一点也没有变化。抑或他使他的听众发生了变化？他以他的胆量赢得他的听众吗？事实是有两种柏格森主义：无畏的柏格森主义，贝玑说，柏格森的哲学不断地在战斗，勇敢地在战斗，——以及在取得胜利之后，事先相信柏格森花费许多时间发现的东西，由柏格森自己制定的概念的柏格森主义。由于柏格森主义的直觉被认为等同于唯灵论或某个实体的模糊的原因，所以柏格森主义的直觉丧失了斗志，被泛化，只有一种回顾的或外面的柏格森主义。当塞尔蒂朗日（Sertillanges）神甫写道，教会今天不再把柏格森列为危险人物，不是因为教会改变了1913年的判决，而是因为教会现在知道该如何了结事情时，他找到了他的表达方式……。柏格森不等到知道他的路通向何方，就开始走他的路，更确切地说，开辟他的路。他并不指望《道德和宗教的两个来源》为《物质与记忆》和《创造进化论》恢复名誉。即使《道德和宗教的两个来源》修正了被查禁的著作，如果没有被查禁的著作，《道德和宗教的两个来源》就也没有其意义，如果没有被查禁的著作，《道德和宗教的两个来源》也就不会成为名著。这是不容讨价还价的。如果没有风险，我们就不可能得到真理。如果我们首先考虑结论，就不再有哲学；哲学家不寻找捷径，而是开辟道路。已经形成的柏格森主义曲解了柏格森。柏格森感到不安，又感到安心。柏格森是一种诱惑力，而柏格森主义则为柏格森辩护和辩解。柏格森是一种与物体的联系，而柏格森主义则是被认可的见解的汇编。和解和庆祝不应该使我们忘记柏格森独自开辟的

道路，他从来没有否认这种直接的，朴实的，直截了当和独特的方式：重建哲学，探索在显现中的本质，在我们眼里的绝对，——以及在极礼貌的下面，作为柏格森主义的第一来源的发现精神。

他以《研究》杂志刊登的这些话语结束其1911年的课程："之231所以学者，艺术家，哲学家致力于追求名声，是因为他们缺少开辟可通行的道路的绝对安全感。如果你们给他们这种安全感，那么你们就会看到，他们就不在乎对其名声的议论。"他最终只希望能写一些不朽的书。不过，只有当我们说出他是如何呈现在我们的研究中，其作品的一些章节中，我们才能给出这个证据，我们如同其1900年的听众，带着偏爱和偏见以为感觉到他"在与物体的联系中"。

*

他首先是哲学家，因为在检查斯宾塞（Spencer）不严格地使用的一个力学原理时，他在不知不觉中重新发现了整个哲学。他意识到，当我们像在钳子之间，在标准和测量之间夹住时间的时候，我们并没有接近时间，相反，为了形成关于时间的概念，应该让时间自由地发生，应该伴随使得时间永远是新的，永远是同样的连续发生。

其哲学家的眼光在那里找到了不是他寻找的东西，比他寻找的东西更多的东西。因为如果时间是这样的东西，那么时间就不是我从外面看到的东西。我从外面仅仅看到时间的痕迹，我没有目睹发生的进程。因此，时间就是我，我是我所把握的绵延（durée），绵延是在我之中被把握的。从现在起，我们处在绝对中。绝对知识是不可理解的，因为我们不知道我们的所有记忆，也不知

道我们的现在的深度，因为我与我自己的联系是"部分的重合"——柏格森经常使用的，说真的，有问题的一个词。在任何情况下都涉及到我，因为联系是部分的、所以联系才是绝对的，因为我处在绵延中，所以我才把绵延理解为人，因为绵延超出我，所以我才对它有一种人们难以想象的更紧密的，但不是更接近的体验。232 绝对知识不是通观，而是内在性。在1889年，这是一个重要的新概念，是大有前途的，它原则上不是把我思及其内在的思想，而是把其联系也是分离的一种存在一自我(Etre-soi)给予哲学。

即然在这里我与之重合的是非重合，体验就能延伸到我之所是的特殊存在之外。我的绵延的直觉是一种"看"的一般方式的最初尝试，重新考虑在绵延概念下(sub specie durationis)的所有物体的一种柏格森主义"还原"的原则——人们称之为主体的东西，人们称之为客体的东西，和人们称之为空间的东西：因为人们看到已经出现了一种里面的空间，作为阿基利斯走过的世界的一种延伸。有如同旋律那样，只不过是某种绵延的方式的存在，结构(柏格森说：组织)。绵延不仅仅是变化，发展，流动，而且也是在积极和主动意义上的存在。时间不是处在存在的位置上，时间被理解为刚产生的存在，应该使整个存在靠近时间一边。

当《物质与记忆》出版时，人们看到这一点，或至少应该看到这一点。但是，该书使人感到意外，并且是晦涩的；今天，该书仍然是柏格森的最重要著作中人们读得最少的一本书。然而，正是在这本书中，绵延范围和直觉实践有了决定性的扩展。正如他所说的，由于忘记了其以前的书，沿着另一条实际路线，与灵魂和身体的结合保持联系，柏格森重新被引向绵延，但是，绵延在这种不同的接

近中获得了新的维度，这也许是无视不追求体系，而是追求完全的反省，试图阐明存在，指责柏格森转变意义，以及作为研究本身的一种哲学的规律。从此以后，绵延是灵魂和身体得以结合的环境，因为性质上不相同的现在和身体，过去和精神从一个转到另一个。直觉显然不再是简单的重合或融合：直觉延伸至“边界”，正如纯粹的知觉和纯粹的记忆也延伸至两者之间，延伸至柏格森所说的向现在和空间开放的一个存在，因为存在指向一个将来和拥有一个过去。有一种生活，莫里斯·布隆代尔(Maurice Blondel)所说的一种直觉的“混合”，一种向着物质和向着记忆的“双重扩展”。当直觉把对立的东西放人物质和记忆的极端差异中时，直觉看到对立的东西连接在一起。

233

例如，当人们低估《物质与记忆》关于对被感知存在的惊人描述时，极大地曲解了柏格森。他根本没有说过物体是狭义的表象，“心理现象”或灵魂，——他说，在我看来物体的完整就像我的视觉是在物体之中形成的，而不是在我之中形成的，就像物体被看见的事实只不过是其突出的存在的一种变弱，就像物体“被再现”，——柏格森说，出现在主体的“暗室”里，——物体的定义不是自然的丰富性的结果。人们还没有在存在和我们之间建立这种通道，这种通道能使存在是“为我”的观察者，能使观察者是“为存在”的。人们不以这种方式描述被感知世界的最初存在。柏格森揭示了在刚产生的绵延之后的被感知世界的最初存在，从而在人的内心重新发现了一种世界的前苏格拉底的和“前人类的”意义。

柏格森重申，《绵延和同时性》是一部哲学书，仍坚定地局限于被感知的世界。今天和三十五年前一样，物理学家指责柏格森把

观察者引入相对论的物理学，物理学家说，相对论的物理学仅仅研究和测量工具或参考系有关的时间，但是，柏格森的意思是，在自在物体之间没有同时性，不管自在物体如何相似，每一个自在物体都是在自身之中。只有被感知的物体才能分享同样的现在之线，——相反，只要有知觉，不需要测量就有不仅仅在同一个范围的两个事件之间，而且也在所有知觉场，所有观察者，所有绵延之间视觉的同时性。如果人们不把所有的观察者当作被他们其中的 234 一个看到的观察者，而是把他们当作为他们自己而存在和处在其生活的绝对中的观察者，那么这些孤立的绵延就不能再一个用于另一个，一个测量另一个，不能再显示出距离，因而不能再把时间的世界分成各个部分。不过，所有绵延的重建在其内部来源方面是不可能的，因为我们每一个人都只能与自己的绵延重合，柏格森说，当具体化主体相互感知，当他们的知觉场相互重合和相互包含，当他们感知同一个世界和相互看见时，这种重建就形成了。知觉在其本身的范围中确定了一种普遍的绵延。能从一个参考系转到另一个参考系的方式，比如，在物理学中，是不能对在我们的具体化主体的体验中的意义，也不能对完整的存在起决定性作用的另一类客观化。这就是描述把普遍建立在知觉的秘密之上，以及正如柏格森所说的，不打算通观知觉，而是深入知觉的一种哲学。

在柏格森那里，知觉是这些"知性的互补能力"的总和，只有这些能力与存在相称，把我们引向存在，"在自然的活动中起作用"。如果我们只能感知生命，那么生命的存在是和这些简单的和共有的存在相同的，在我们看来，物体比所有的制造品更古老，已经向我们提供这些存在的模型，生命的活动在我们看来是一种知觉。

当人们看到生命的活动通过长期准备把视觉器官置于一种进化过程中，有时把同一个器官置于不同的进化过程中时，人们以为看到了一种惟一的动作，就像在趋于同一个目标的各个部分后面我的为我的手的动作，正如《物质与记忆》所描述的，物种中的“视觉发展”在视觉的整体活动之后。柏格森明确地引证了这一点。他说，视觉的整体活动或多或少进入机体。这并不意味着生命世界是人的一个表象，也不是意味着人的知觉是世界的一个产物；而是意味235着我们在我们之中发现的最初知觉和作为其内在起源出现在进化中的知觉相互交织在一起，相互重叠或连接。如果我们在我们之中发现了对世界的开放，或我们把握了内部世界的生活，那么始终是在一个绵延和另一个绵延之间的同一种紧张从外面限定内部世界的生活。

因此，在 1907 年的柏格森那里，我们清楚地看到直觉的直觉，中心的直觉，这种直觉不是人们不正确地所说的一种“不可名状之物”，一种无法检查的灵感。他汲取其哲学意义的源泉为什么不仅仅是他的内部景象的连接，他的目光遇到物体或生命的方式，他与他自己、与自然和生物的主观关系，他与在我们中和在我们外的存在的联系呢？在这种取之不尽的直觉看来，最好的“中介表象”不就是《物质与记忆》所描述的可见的和存在的世界本身吗？即使柏格森从上面进入超验性，他也只能通过一种“知觉”进入。在任何情况下，在我们的下面始终以不同于我们的解决方式解决问题的生命，更像柏格森在物体中隐约看到的这种临近的或突出的视觉，而不像人的精神。被感知的存在是笛卡尔主义者没有看到的这种自发的或自然的存在，因为笛卡尔主义者在虚无的基础上寻找存

在，因为正如柏格森所说的，为了“克服非存在”，笛卡尔主义者需要必然事物。他描述了一种预先被构成的，始终在我们的反省的界域被假定的，为缓解诞生之时的焦虑和眩昏而始终在那里的存在。

真正的问题在于知道为什么他没有像从里面思考生命那样从里面思考历史，为什么他不进行简单的或共有的活动的研究，这些活动为每一个时期或每一个事件安排零碎的事实。当柏格森提出每一个时期都是它可能之所是，一个现实的完整事件，比如说，前浪漫主义是后浪漫主义的一种梦想时，他似乎最终不承认这种深 236 度的历史。当一些事件开始发生，其他事件响应时，贝玑致力于描述事件的出现，也描述历史的完成，一代人对另一代人开创的东西的反应。他在个体和时间之间艰难的连接中看到了历史的本质，——因为活动，事业和过去是不可能简单地为那些从外面看的人所理解，——因为需要多年的时间酝酿在一天完成的革命，在一小时里写出的篇章的历史，冗长的注释不可能穷尽历史。错误，偏离和失败的可能性是很大的。然而，对进行写作，进行活动或在众目睽睽之下生活的那些人来说，无情的法则是期待其他人或后继者以不同的方式完成他们所做的事情，——贝玑深刻地指出，一种不同的，也是相同的完成，因为他们也是人，确切地说：因为他们在这种替代中完成了创始人的同样事情。他说，有一种丑闻，“有理由的丑闻”和“秘密”。意义被改变时可能不复存在，这是一种易变的意义，符合柏格森主义的意义定义，因为柏格森主义的意义“与其说是一个被思的物体，还不如说是一种思维的运动，与其说是一种运动，还不如说是一种方向”。在开端发生变化和完成的这种要

求和反应的网络中，有一种不属于任何人和任何东西的绵延，一种“共有的绵延”，“世界事件固有的节律和速度”，贝玑说，这些是一种真正的社会学的主题。他从而证明柏格森主义的历史直觉是可能的。

但是，柏格森在1915年谈到贝玑时说，他了解他的“基本思想”，然而，他在这一点上没有理解贝玑。在柏格森那里，没有“历史记载”固有的价值，没有提出要求的一代人和作出反应的一代人：只有个体对个体的史诗般要求，一种没有“奥体”的神秘主义。在他看来，没有善和恶连接在一起的一种惟一结构；有遭到神秘主义入侵的自然社会。在他构思《道德和宗教的两个来源》的漫长时间里，他似乎不像沉浸在生活中那样沉浸在历史中，他不像以前在生活中那样在历史中发现与我们自己的绵延相连的“知性的互补能力”。在个体及其追溯起源的能力方面，他过于乐观，在社会生活方面，他过于悲观，他把“有理由的丑闻”接受为历史的定义。也许，对立的东西的后退改变了整个学说：事实是，几乎与《道德和宗教的两个来源》同时出版的《思想和运动》在清楚界定的意义中——真正地说，并非没有“超越”——纠正了《形而上学导论》在哲学和科学，直觉和智力，精神和物质之间建立的蕴涵关系。如果在柏格森看来确实没有历史的秘密，如果他没有像贝玑那样看到人相互牵连在一起，如果他没有感受到在我们周围的符号的预先呈现和以符号为载体的深层次交流，——例如，如果他在民主的起源中只看到其“新教的本质”以及康德和卢梭的基督教，——那么他删除某些可能事物和其著作的最后意义的方式必然表示一种根深蒂固的偏爱，这种偏爱是其哲学的一部分，我们应该试图理解

它。

在柏格森那里，与中介和历史哲学截然不同的东西是其思想的以前材料，人们不知道眩昏和焦虑的"半神"状态的确实性。历史的沉思转移了这种自信，但没有减弱这种自信。在《创造进化论》的时期，自然存在的哲学直觉足以消除虚无的假问题。在《道德和宗教的两个来源》中，"圣人"是"难以理解的"，然而，柏格森始终根据圣人展望人类的历史。在柏格森那里，与存在，快乐，宁静——寂静主义——的自然联系仍然是主要的，它们只是从哲学家的可直接概括的体验变成向另一种无限的自然，向另一种无限的实证性开放的神秘主义的特殊体验。自然分为创造的自然和被造的自然，两者是不可调和的，在《道德和宗教的两个来源》中，这种两分法实现了在其以前著作中还是潜在的上帝和上帝对世界作用的区分。当然，柏格森没有说上帝或自然（Deus sive Natura），之所以他没有说，是因为上帝是*另一个自然*。当他最终从上帝"在尘世的代理者"得出"超验的原因"时，在他笔下出现的仍然是"自然"一词。从此以后，在最终说来只不过是"停顿"或"被造物"的世界中真正积极的和创造性的东西都集中到上帝。但是，人与这种超自然的关系仍然是其以前著作在直觉和自然存在之间发现的直接关系。有创造人类的单纯活动；有在神秘主义中上帝的单纯和简化活动；没有创立历史和恶的领域的单纯活动。真正地说，只是两者之间。与其说人具有两重性，还不如说人是由两种单纯的本原构成的。在创造的自然和被造的自然之间摇摆的历史没有自己的东西。当然，历史不是可恶的，世界仍然是一架"有待构成的上帝之机器"，这毕竟不是不可能的，因为被造的自然之根源在创造的

238

自然中。但是,如果有待构成的上帝之机器有一天完成了它始终不能完成的事情,停顿下来的创造又可能重新开始。无任何东西能预示这个大春天(Grand Printemps)。我们在任何地方,甚至在未知事物中都没有看到能实现我们的两种自然的迹象。创造不是走向未来的一个事件,更确切地说,是一种深深陷人的努力,人类的历史是一种发动群众的权宜之计。

由此产生了一种非常特殊的,纯属个人的,在某种意义上前基督教的宗教哲学。神秘的体验是最初的统一性残存下来的东西,239 当被造物因创造努力的"简单停顿"而出现时,最初的统一性就破裂了。如何越过作为我们的起源和在我们后面的这个障碍? 如何发现创造者的痕迹? 这是智慧所不能及的:人们不可能用被造物重新进行创造。我们的绵延的直接体验也不能消除作为创造起源的分裂,以便到达创造者本身。这就是为什么柏格森说,神秘的体验不必考虑体验使我们与之联系在一起的本原是上帝,还是上帝在尘世的代理者。神秘的体验感受到一种"可能比体验更深刻"的存在的人侵。我们不谈论一个至高无上的存在:柏格森说,全的概念和无的概念一样空洞,在他看来,可能事物是实在事物的影子。柏格森的上帝与其说是无限的(infini),还不如说是无边际的(immense),或者说,是性质的无限。柏格森的上帝是在水和火是元素的意义上的快乐的元素或爱的元素。和有感觉的存在和人的存在一样,柏格森的上帝是一种光辉,而不是一种本质。柏格森说,看来能界定上帝的形而上学属性同所有的规定性一样,是否定。即使这些形而上学的属性是可见的,有宗教信仰的人也不能在它们中认识他所祈祷的上帝。柏格森的上帝是一个特殊存在,如同宇

宙那样的一个无边际的这个东西(ceci),甚至在神学中,柏格森也遵守其为了现实存在和仅仅适用于现实存在的一种哲学的诺言。他说,如果人们推断想象的事物,那么应当承认"整体大于它之所是"。没有人能使某人的死亡成为最好的可能世界的一个组成部分。但是,这只是经典神正论的虚假解决办法,而且也是在柏格森的范畴,基本的偶然性范畴中没有意义的问题。在这里,问题不在于想象的世界或想象的上帝,而是在于存在的世界和存在的上帝,在我们之中能识别这种范畴的东西处在我们的意见和我们的陈述之下。没有人能使一个人不热爱他的生活,即使他的生活是很悲惨的。这种生命的判断把生命和上帝置于非难和辩解之中。如果 240 人们希望理解创造的自然为什么能产生本身不是真正在其中实现的一种被造的自然,创造的努力为什么至少暂时地停顿,创造的努力遇到哪一种障碍,某种障碍为什么对创造的努力来说是难以克服的,那么柏格森承认——生命可能进化得更好的其他星球不在此限——他的哲学不回答这种问题,他的哲学不需要提出这种问题,最终说来,他的哲学不是一种世界的发生,——也不是(尽管差一点是)存在的"整合和分化",——而是存在的多种起源的部分的,不连续的,差不多经验的有意识定位。

*

总之,当贝玑说这种哲学"第一次……把注意力放在存在本身以及现在的连接所固有的东西上"时,应该认为贝玑是完全有道理的。这种刚出现的存在——任何表象都不能使我与之分离——预先包含不一致的和不能共存的外观,我们能把握它,它就在我们的面前,比可能事物和必然事物更年轻,也更古老,一旦产生后,就能

不断地存在下去,继续处在其他现在的深处,——人们知道,在本世纪初,重新发现这种被遗忘的存在及其能力的书籍被看作是哲学的复兴和解放,然而在这方面却没有起到作用。令人欣慰的是,对起源的关注随后转向激情,事件,技术,法学,语言和文学,以便发现它们的精神的本质,把它们当作一个圣人的遗物和预言,疑问者的密码。柏格森相信事实和创造,不相信发问的思想。但是,在其领域的这种局限中,他是忠实于他所看到的东西的典范。在晚241 年的宗教对话中,他的哲学作为实验的支撑和自愿的辅助物处在托马斯主义的范围内,好像当人们在其中增加东西时某些本质的丧失是不明显的,——使我产生深刻印象的是,当柏格森在个人方面和精神方面赞同天主教时,他在哲学中坚持他的方法的那种平静。他在感情的动荡中坚持他的路线,之后,他在最终的调和中坚持他的路线。他的努力和他的研究使哲学有了长足进展,使人看到一种存在方法在今天之所是,也告诉我们一个过去的人为什么是不可还原的,因此,应该仅仅说人们能"证明"的东西,应该会等待和让人等待,不讨人喜欢和讨人喜欢,依然故我,做到真实,——在人中间,这种坚定性不是该诅咒的,因为他在追求真理的时候,还有柏格森主义。

VIII 爱因斯坦和理性危机

242

在奥古斯特·孔德时代，科学倾向于在理论上和实践上支配存在。不管是技术活动，还是政治活动，人们都自以为能理解社会和自然有自己的规律，都自以为能根据自然和社会的原则治理自然和社会。然而，事实完全是另一回事，几乎相反：在科学中，知识和效率并不是同步增长的，改变世界的应用技术源于人们并不十分理解其最后意义的高度思辨的科学。科学不但不服从政治，而且我们也有一门充满哲学和政治争论的物理学。

爱因斯坦是一位经典人物。他十分明确地要求恢复创造性构思的权利，不拘泥于作为精神的不变框架的先验概念[①]，他始终认为，这种创造能到达沉淀在世界中的真理。"我相信一个自在的世界，受规律支配的世界，我力图以一种蛮横思辨的方式理解这些规律。"[②] 但是，他不敢把有时称之为"先定和谐"[③] 的这种思辨和现实，我们的世界表象和世界的重合像笛卡尔的大理性主义那样建 243

---

① 科学"是借助于自由构想的观念和概念的一种人类精神的创造"。爱因斯坦和英费尔德，《物理学中概念的发展》，286 页。

② 1944 年 11 月 7 日致马克斯·玻恩的信，由 T. Kahan 引用。《爱因斯坦的哲学》。

③ 爱因斯坦，《我如何看世界》，155 页。

立在世界的神圣的底层结构上，也不敢把它们像唯心主义那样建立在现实在我们看来只不过是我们能想象的东西的原则上。爱因斯坦有时援引斯宾诺莎的上帝，但是，他通常把合理性描述为一种奥秘，一种“宇宙的宗教感情”[1] 的主题。他说，世界上最不可理解的东西是世界是可理解的。

如果我们把认为世界的合理性是理所当然的思想叫做经典思想，那么爱因斯坦的经典精神就是这种思想的极限。我们知道，他不能决定把波动力学的公式看作是明确的，和经典力学一样，波动力学的公式并不是针对物体和物理实体的“属性”[2]，而是描述在物质之内的某些集体现象的状态和或然性。他不能同意本身和归根结底是一种或然性结构的“现实”概念。他补充说：“即使不违背我的意愿，不违背我内心深处的一种想法的惟一的和无说服力的证据，我也不能借助逻辑论证来为我的信念辩护。”[3] 在爱因斯坦看来，离奇的念头不是意见的改变，他把离奇的念头当作其世界观的不可缺少的组成部分，可以说是一种认识手段。在他看来，离奇的念头是冒险的确信方式。他的“意愿”是有创造性的物理学家通过一种自由发明来理解现实的矛盾的和不可抑制的意识。爱因斯坦认为，上帝为了把自己隐藏起来，应该是“精心修饰的”或精致的。但是，不可能有恶意的上帝。因此，他抓住链子的两端——经典物理学的理想认识形式和他自己的“蛮横思辨”和革命的方式。244 大多数下一代的物理学家则放开了链子的前端。

---

① 爱因斯坦，《我如何看世界》，35 页。

② 爱因斯坦和英费尔德，《物理学中概念的发展》，289 页。

③ 1947 年 12 月 3 日致马克斯·玻恩的信，由 T. Kahan 引用。

在爱因斯坦作为一种透明的秘密假设的思辨和现实的重合中,人们能明显看到一个奇迹。即使在最有学问的目击者那里,使常识的明证变得模糊并能改变世界的科学也不可避免地会导致一种迷信。爱因斯坦抗议道:他不是上帝,这些夸大的赞美词不是针对他的,而是针对"使我的生活变得异常艰难的我的神秘同名者。"[①] 人们不相信这一点,更确切地说,他的单纯又使他的传奇锦上添花:之所以他对自己的声誉感到惊讶,之所以他不看重他的声誉,是因为他的才华不完全属于他。更确切地说,爱因斯坦是圣地,某种超自然作用的圣体龛。"这种超脱是完全的,所以,当经常与他接触时,应该记住人们确实是与他打交道。人们以为与一个化身交往……。我似乎怀疑他认为自己和其他人是一样的。"[②] 路易十四平静地说过:"应当承认拉辛是很风趣的",维埃特、笛卡尔和莱布尼茨在他们活着的时候没有被当作超人。在相信我们的全部表达活动有永恒来源的时代中,伟大的作家或伟大的学者只不过是有才华的人,能抓住蕴涵在事物中的某些话语和某些规律。当不再有普遍理性的时候,他们应该是魔术师。

今天同以前一样,只有一个惟一的奇迹——真正地说,伟大的奇迹——因为人会说话或计算,换言之,因为人有这些不可思议的器官,算法,语言,它们不会越用越坏,反而越用越灵,能胜任任何工作,产出大于投人,始终与物体有联系。但是,我们没有关于符号体系的精确理论。因此,人们喜欢援引不可名状的能动力量,这

① 给肖伯纳的回信,由 Antonina Vallentin 引用:《阿尔伯特·爱因斯坦传》。

② Antonina Vallentin,同上。

245 种力量在爱因斯坦身上产生了相对论,就像在我们身上产生了呼吸。爱因斯坦也许会抗议:他的身体结构应该与我们的有所不同,他应该有另一种身体,另一些知觉,正好在这些知觉中有相对论。美国医生让他躺在一张床上,在其崇高的前额安置探查仪器,要求他"思考相对论",就像要求病人"说 a"或"计数:二十一,二十二",——好像相对论是第六感官的对象,福像的对象,好像婴儿学习说话和爱因斯坦思考相对论不需要同样多的和由同样精巧的通路传递的神经能。从这一切到就与记者行业毫不相干的问题请教天才的记者的胡言乱语,只有一步之遥:总之,既然科学是魔术,为什么科学不能再创造一个奇迹?既然爱因斯坦证明了一个在极远的现在与一个将来是同时的,为什么不向他提出人们向皮西亚[①]提出的问题?

这些精神错乱不是西方新闻界特有的。在世界的另一端,苏联对爱因斯坦著作的评价(在最近的恢复其名誉之前)也属于神秘学的范围。把人们不能指责它不一致、与事实不符的一种物理学斥责为"唯心主义的"和"资产阶级的",就是假定有一个恶神游荡在资本主义的底层结构中,向爱因斯坦输送怀疑的思想,——就是在一种理性的社会学说外表下,否认这种学说得以引人注目的理性。

从世界的一端到另一端,不管是颂扬它,还是贬低它,爱因斯坦的"蛮横思辨"的著作使非理性抬头。他不是以今天的角度提出他的思想,他仍然是一位经典人物。但是,这不是一个禀性优良的

① 皮西亚(Pythie),阿波罗的女祭司,负责传送神谕。——译者

人的运气，一种优秀的文化传统的力量吗？当这种传统衰弱时，在那些不是物理学的人看来，新科学是否只是非理性主义的一个教训？

246

1922年4月6日，爱因斯坦在巴黎哲学协会遇见柏格森。柏格森是来"倾听"的。但是，当他到达时，讨论显得无精打采。于是，他决定阐述他在《绵延和同时性》中坚持的一些概念，——总之，向爱因斯坦提出一种方法，旨在消除其理论中矛盾的外观，使之与单纯意义上的人协调。比如说，每一种时间都与观察者的位置有关的多种时间的著名悖论。柏格森提出要把物理学真理和一般真理区分开来。如果在物理学家的方程中，人们习惯上把某种变量叫做时间，因为该变量是以流逝的时间来计算的，并且与人们所处的参考系有关，那么物理学家有理由说"时间"因人们考虑它时所处的位置不同而膨胀或压缩，所以有多种时间。但是，物理学家是谈论其他人所说的时间吗？如果我们不把另一种时间——作为连续、变化、绵延的惟一时间，总之，作为真正时间的惟一时间，我们在物理学之前体验或知觉到的时间——的"属性"给予这种变量，这种实体，这种数学表达，它们还能表示时间吗？

在我们的知觉场中，有同时发生的事件。此外，我们在知觉场也看到其他观察者，他们的知觉场与我们的知觉场部分重合，我们还能想象他们的其他观察者，他们的其他观察者的知觉场与他们的知觉场部分重合，因此，我们能把我们的同时性概念延伸至时间上有间距和不属于同一个观察者范围的事件。因此，有一种对所有时间而言的一种惟一时间，一种惟一的普遍时间。这种确实性是不可动摇的，它是由物理学的计算得出的。当物理学家说皮埃

尔的时间在保尔所处的位置膨胀或压缩，他根本没有表达出保尔体验到的东西，保尔是在他的观看位置感知所有物体，因而没有理由以不同于皮埃尔感知其时间的方式感知在他之中和在他周围流逝的时间。物理学家绝对地把皮埃尔对保尔的时间所形成的表象给予保尔。物理学家把与之在一起的皮埃尔的观点放入绝对之中。物理学家自以为是整个世界的观察者。人们指责哲学家的什么，物理学家就做什么。物理学家谈论的时间是没有人的时间，神话的时间。柏格森说，在这方面，应该比爱因斯坦更爱因斯坦。

“我是画家，我们想描绘两个人物，让和雅克，其中的一个在我的旁边，另一个离开我二、三百米。我以本人的大小描绘前者，我把后者缩小成一个小矮人的大小。我的一个同行离开雅克很近，他也想描绘这两个人物，他描绘的人物大小正好与我描绘的相反；他把让画得很小，把雅克画成本人的大小。我们两个人都是正确的。但是，人们是否能从我们两个都是正确的这个事实得出：让和雅克没有正常的大小，也没有小矮人的大小，抑或他们既有正常的大小，也有小矮人的大小，可任意选择？显然不是这样……。我由此得出的时间的多样性并不妨碍实在时间的统一性；更确切地说，时间的多样性必须以实在时间的统一性为前提，正如在我处在不同的距离描绘雅克的一系列绘画中，大小随着距离的增加而缩小的事实表明雅克的大小是不变的。”①

十分深刻的观念：合理性，普遍不是建立在一种独断论科学的神权上，而是建立在只有一个世界的这种前科学明证上，建立在一

① 柏格森，《绵延和同时性》，100—102页。

种理性上，因为这种理性先于蕴涵在我们的存在中，我们与被感知的世界和其他人的交往中的理性。柏格森在这样谈论的时候，面对的是爱因斯坦的古典主义。如果人们只是同意把多种时间看作数学表达，在世界的物理—数学表象之内或之外，承认同时也作为存在着的人的世界观的一种哲学世界观，那么人们就能调和相对论和所有人的理性。如果人们只是同意找回带着其界域的我们的知觉的具体世界，把物理学的构造物放到这个具体世界中，那么物 248 理学就能自由地解释其悖论，不让非理性找到借口。

爱因斯坦会如何回答？他已经听清楚了，正如他最初的一番话所表明的："所提出的问题是：哲学家的时间是否与物理学家的时间相同？"[①] 但是，他不会赞同。他也许承认，我们体验到的时间，被感知的时间，是我们的时间概念的出发点，把我们引向贯穿世界的一种惟一时间的概念。但是，这种主观时间不可能处在我们每一个人看到的东西之外，不可能把我们的同时性的直觉概念扩大到整个世界。"因此，没有哲学家的时间。"只能从科学得到关于时间和其他东西的真理。面对科学的明确语言，被感知世界的体验及其明证只不过是词不达意的东西。

但是，这种拒绝使我们面临理性的危机。除了物理学家的理性，学者不承认其他理性，学者只相信作为经典科学的时间的物理学家的理性。然而，物理学家的理性虽然有一种哲学尊严，但充满了悖论，当这种理性认为我的现在与另一个离我十分遥远的观察者的将来是同时，并由此搞乱了将来的方向本身，就不能自圆其

---

① 《法国哲学协会通报》，1922，107 页。

说……

正是因为爱因斯坦保留了经典科学的理想形式，为物理学索取不是一种数学表达和一种语言的价值，而是实在事物的一种直接符号体系的价值，作为哲学家的爱因斯坦就陷入了他不是以物理学家的身份，也不是以人的身份思索的悖论。只有当人们为科学索取一种形而上学的或绝对的真理，人们才能维护经典科学的理性价值。除了精神失常者，世界上还有许多“理性主义者”，但是，他们对有生命的理性来说是一种危险。相反，理性的力量在于249一种哲学意义的恢复，当然，这种哲学意义能在其范围中，以其在整个人类世界的位置中，解释世界的科学表达方式。

IX 蒙田著作解读①

"我难以介入。"

(《随笔集》第三卷,X)

"应该在活人中间生活。"

(《随笔集》第三卷,XIII)

当人们说他是怀疑论者,即他提出问题,但不回答问题,甚至不承认他一无所知,坚持著名的"我知道什么?"时,人们以为已经说出了关于他的一切。这一切还不能说明问题。怀疑主义有两个面。怀疑主义意味着没有东西是真的,也没有东西是假的。怀疑主义把所有信念和所有行为当作荒谬的东西加以拒绝,从而也使我们失去把它们当作假的东西加以拒绝的手段。怀疑主义推翻了独断论的,部分的或抽象的真理,暗示一种完整的真理的概念,及其所有方面和所有必不可少的中介。蒙田的基本论点是,一切真理都自相矛盾,他可能最终认识到矛盾就是真理。正如狄马德

① 蒙田的所有引文均取自《随笔集》第三卷。

斯[1]所说的,我偶尔自相矛盾,但我不与真理相矛盾。最初和最基本的矛盾是每一个真理的拒绝得以发现一个新的真理的矛盾。我们在蒙田那里将看到一种基于本身和无尽头的怀疑,宗教,斯多葛主义。他徒劳地以为能排斥这些"立场"或不把它们当作自己的立场。但是,在模糊的,向一切开放的,他不断探索的这个自我中,他也许最终发现所有难解之处,所有秘密的秘密,以及作为一种最后真理的某东西。

*

自我意识是他的基本点,在他看来所有学说的尺度。人们可能会说,他从来没有摆脱在自我面前的一种惊讶,这是他的思索和他的智慧的材料。他始终体验到一个有意识存在的悖论。在爱情中,在政治生活中,在无声的知觉生活中,我们每时每刻都维系于某东西,我们把它当作自己的东西,但是,我们离开它,我们把它留在远处,否则我们就不能认识它。后来,笛卡尔克服了悖论,把意识当作精神:"不是眼睛认识自己……,而是精神,只有精神能认识……眼睛和自己。"[2] 蒙田的意识一开始就不是精神,蒙田的意识是受约束的,也是自由的,在一种惟一的含糊活动中,向外部物体开放,体验到自己和外部物体是不同的。他没有认识到作为笛卡尔主义知性的这种宁静之所,这种自我拥有。在他看来,世界不是他拥有其观念的一个物体的体系,自我不是一个理智意识的纯洁。在他看来——正如在后来的帕斯卡尔看来,我们与一个我们

① 狄马德斯(Demades,公元前380—319),雅典演说家。——译者

② 莱昂·布伦施维奇:《蒙田的读者笛卡尔和帕斯卡尔》。

没有把握其秘密的世界有联系，我们也不能继续在我们中和在物体中，从物体回到我们中，从我们回到物体中。应该修正德尔斐的神谕。应该使我们回到我们自己中。但是，我们逃避我们自己并不亚于逃避物体。这始终是你的虚荣，里面和外面，但是，随着虚荣减小，虚荣就不再是虚荣。上帝说，除了你，每一样东西都是最初被认识到的，并且根据其需要有其作用和欲望的界限。不管你如何贫乏和贫困，总有一种包含世界的虚荣，你是没有知识的探索 252 者，没有司法权的法官，总之，滑稽的人。面对物体或栖息在其自然环境中的动物的世界，意识是空虚的和贪婪的：意识是关于所有物体的意识，因为意识什么都不是，意识与所有物体有联系，但不取决于任何物体。当我们的清晰观念卷入它们还不想知道的这种流动中时，它们与其说是我们自己的真理，还不如说是我们隐藏我们的存在的面具。蒙田的自我意识是与自我的对话，这是向它之所是和他期待其回答的不透明存在的一种提问，像是一种自我的"检验"①或"体验"。他提出一种检查，如果没有这种检查，理性的纯洁就将是虚幻的，最终是不纯洁的。他想深入到他的性情和他的气质的细微之处，人们对此感到惊讶。在他看来，任何脱离我们所做的事情的学说都是骗人的，他想象这样的一本书，它不仅仅能表达观念，而且也能表达产生观念和改变观念的意义的生活。

在清晰的观念和思想下，他发现一种充满不可解释的信念、感情和行为的自发性。米松(Myson)，七贤哲之一，被问到为什么他

---

① "如果我的灵魂能站稳脚跟，我就不能检验自己，我就被分解；我的灵魂始终在学习和考验中。"(第三卷，II)

独自一人笑时，回答说："我笑我独自一人笑。"在我看来，我每天说了和回答了许多蠢话；因此，在他人看来，我每天说了和回答了更多的蠢话。有一种意识特有的精神错乱，它是意识成为某东西和成为自己的能力。独自一人笑，不需要外部原因，只需想象人能独自一人笑，人自己就是社会就够了，只需是化身和是意识就够了。人们在马其顿末代国王佩尔修斯身上难得注意到的东西，——其精神不以任何条件为转移，随心所欲，放荡不羁，以致他不能被他自己和任何其他人所认识——在我看来适合于所有的人。——我们始终以其他方式思考，他不可能以其他方式做人：是意识，就是以其他方式处在许多物体中。

在动物身上和人们归之于身体的各种能力到了人身上就有了变化和变异，因为这些能力处在意识的变化中。人在做梦的时候看见吠犬；吠犬是表象。然而，人不仅仅有印刻在其大脑中的某些表象，而且也能生活在想象的事物中。令人难以忘怀的是喜剧演员的表演，他们完全投人到万分悲痛的角色中，甚至回到家里还在哭，或在其周围吸引一群人，在这个不可见的世界里装腔作势，故作惊讶，狂笑，战斗和凯旋的独自一人的表演，或因为恶梦而派人杀害亲兄弟的王子的表演，或因为他的狗狂吠而自杀的另一个王子的表演。如果仅仅考虑身体本身，那么性器官只能产生一种确定的快乐，类似于其他功能产生的快乐。但是，在大多数人中，我们的身体的这个部分被神化了。在外省，一些人割下自己包皮以贡献出它的一部分，另一些人则贡献出其精液。在其他地方，年轻人公开地自残和在各种场合暴露自己，在他们能忍受的范围内，穿过最长和最粗的烤肉铁钎的缝隙；在烤火之后，从这些铁钎中得到

贡献给被认为无能力和不贞洁之神的祭品，好像他们对这种极痛苦的力量感到惊讶。因此，生命被异化了，快乐的极点和痛苦相似[1]。我担心自然会把无人性的某种本能给予人类，因为我们的身体及其平稳的功能是被我们的专心于其他东西和产生绝对事物的能力贯穿的。此外，没有仅仅与身体有关，不在身体之外寻找另一种欲望或准许的欲望。因此，年轻人说，这是他们力图获得和克服的愿望……我最讨厌把我的身体想象为一个没有感情的身体。爱情不仅仅来自身体，因为爱情针对某个人，爱情不仅仅来自精神，因为爱情针对某个人的身体。“离奇”一词是当蒙田谈论人的时候最常用的一个词。抑或“荒谬”一词。抑或“怪物”一词。抑或“奇迹”一词。厌恶自己，快乐使其不安，身陷厄运的动物是多么离奇！

254

后来，笛卡尔简要地证实了灵魂和身体的结合，但更喜欢分别思考它们，因为它们在知性看来是显而易见的。相反，灵魂和身体的“混合”则是蒙田的范畴，他仅仅对我们的实际条件感兴趣，他的著作没完没了地描写我们自相矛盾的事实。这就是说，他思考死亡，我们的具体化的反证。在旅行中，如果不想到他可能在那里生病和安然地死去，他就不会在那里歇脚。我感到死亡总是掐住我的喉咙或腰部……。他对死亡的沉思讲了许多不相宜的话。死亡的沉思歪曲和没有切中其对象，因为死亡的沉思涉及到遥远的死亡，因为遥远的死亡在我们的将来中无处不在，比以事件形式来到

---

① “……让我们观察……在最温柔的爱情作用下充满狂热和残忍的这张脸，在如此疯狂的活动中这种沉重的、严肃的和欣喜若狂的骄傲自大……极度的感官享受产生了作为痛苦的麻木和悲哀……”

我们眼前的临近的死亡更令人难受。问题不在于通过沉思死亡歪曲生命。使蒙田感兴趣的不是死亡的悲怆，死亡的丑恶，生命的最后一息，葬礼的仪式，谈论死亡的通常理由，活着的人的死亡表象。活着的人不考虑自在的死亡，他们不对死亡作判断：他们不是在死亡中决定他们的思想；他们继续前进，他们追求一个新的存在。那些倾听神甫的安慰的人，向着天空抬起眼睛和举起双手，大声地祈祷，他们逃避斗争，他们使其关注点离开死亡，就像当人们要对儿童作手术时哄骗他们。蒙田希望我们能以冷漠的眼光衡量非存在，希望我们在认识赤裸裸的死亡时，也能认识赤裸裸的生命。死亡是一个人的行为。死亡在存在的混乱之中清晰地显现我们的这个特殊领域，死亡把信念、梦幻和激情的来源放入独一无二的明证中，因为这种取之不尽的来源秘密地把生命赋予世界的景象，因此，死亡比生命的插曲更好地告诉我们使我们出现和使我们消失的基本偶然性。

他写道：我观察自己超过观察其他人。这是我的形而上学，这是我的物理学，应该按字面理解这些话语。一种形而上学或一种物理学能给予我们关于人的解释，但他一开始就不接受关于人的解释，因为仍然是人"证明"哲学和科学，因为与其说哲学和科学解释人，还不如说人解释哲学。如果人们想分别看待精神和身体，把它们归于不同的原则，那么人们就能消除有待理解的东西："怪物"，"奇迹"，人。在每一个意识中，问题可能不在于解决人的问题，而是在于描述作为问题的人。从而形成无发现的研究、无捕获的狩猎的概念，这不是业余爱好者的毛病，而是描述人的惟一合适方法。世界只不过是一所调查的学校。从而也产生他对思想的流

动,对梦幻的自发性的关注,这使他不时地提前采用普鲁斯特的风格[1],好像在他看来对时间的惟一胜利已经表达了时间。

*

以此为出发点,他关注在人之中偶然的和未完成的东西,他站在宗教的对立面,如果宗教是世界的一种解释或一种解答的话。 256 尽管他通常把宗教放在他的研究和能所及范围之外,但他所说的东西是不可信的[2]。我们在世界的泥潭和污秽中间,陷入宇宙中最没有活力和死气沉沉的部分。动物的本能比我们的理性更完善。我们的宗教是一些习惯:我们是基督教徒,如同我们是旧石器时代晚期的佩里戈尔人或德国人。割礼,禁食,斋戒,十字架,忏悔,神甫的独身,在祭祀中一种宗教语言的使用,上帝的化身,炼狱,基督教的所有这些基本概念都能在异教徒的宗教中被找到。在每一个村镇,奇迹是通过无知和传闻在我们面前产生的。在柏拉图的传奇中,苏格拉底是阿波罗接触过的一个童贞女生的。人们在荷马的著作中寻找并找到了人们想得到的所有神谕和预言。总而言之,启示宗教与人的精神错乱在尘世中创造的东西没有很大不同。是否应该从中得出,如同蒙田所说的,野蛮的宗教已经得到神灵的启示,——或我们的宗教仍然是野蛮的,还不甚清楚。当

---

① "就像在我身上发生的梦幻。当我做梦的时候,我在记忆中呈现梦幻(因为我常常梦见我在做梦),但在第二天,我能清楚地回忆起梦幻的色调,或是快乐的,或是悲伤的,或是离奇的,然而,不管梦幻是什么,我越努力地去寻找它,我就越使之深深陷入遗忘中。同样,至于使我进入幻想的这些偶然言语,也只能在我的记忆里留下虚幻的表象。"

② 莱昂·布伦施维奇汇集了一系列可信的残卷(《蒙田的读者笛卡尔和帕斯卡尔》,56—78页)。

他指责苏格拉底走火入魔和精神恍惚时，如何能怀疑他的回答？在精神上和在认识上，他把我们的尘世内在性和超自然关系对立起来。他说，人们可能后悔一个举动，但人们不后悔做人，这就是应该按照宗教所做的事情。不可能第二次来到世上。我们不能取消自己的东西：我通常整个地做我所做的事情，整个地行事。他保留某些已经体验到永恒的人的例子，然而，却对他们抱有怀疑，他说，在我们之间，这是我非常一致地看到的东西：天上的信念和地下的风俗。

257 他得自基督教的东西是无知的愿望。为什么在他把宗教置于批判之外的地方，看到了虚伪？在宗教保留离奇事物的位置和认识到我们的命运是令人迷惑的方面，宗教是有价值的。宗教对这种令人迷惑的命运给出的所有解决办法与我们的变化无常的命运是不相容的。只要宗教不作出回答，和问题一样，宗教是有充分根据的。宗教是我们的精神错乱的方式之一，而我们的精神错乱是我们固有的。当人们不是把自我满足的知性，而是把对本身感到惊奇的意识放到人的中心，人们就不能消除对事物的内部的想象，也不能制止对彼世的无言祈求。——不容置疑的是，如果有某种宇宙的理性(Raison)，那么我们就不是在它的秘密中，我们无论如何应该根据我们支配我们的生活……。我无知地和漫不经心地听任世界的普遍规律摆布。当我察觉到世界的普遍规律时，我就能理解它。谁敢责备我们支配我们的生活和产生我们的界域的这个世界？

*

即使人们不接受宗教的激情，是否也应该不接受所有其他激

情？蒙田常常带着好感谈论斯多葛主义者。他写了许多东西驳斥理性，有力地证明我们不能摆脱信念去面对面地考察一个观念，他求助于印刻在并没有失去本性的人身上的普遍理性的根源。在他那里，有对一位未知上帝的祈求，所以，也有对一种不可能的理性的祈求。即使无任何东西完整地处"在我们的能力中"，即使我们不可能是自由的，我们难道不应该至少隐居起来，建造一个世外桃源，我们将从那里把我们的活动和我们的生活看作微不足道的"作用"？

这就是在蒙田的著作中的东西。应该顺应他人，应该委身于自己。例如，婚姻是有它的规则和平衡条件的一种制度。如果在婚姻中添加激情，将是愚蠢的。使我们成为他人的奴隶的爱情只有作为自由的和自愿的意愿才是可接受的。蒙田有时谈论爱情像是在谈论卫生学领域的身体功能，把身体当作一架机器，正是靠着这架机器，我们才不必共同行动。他更有理由把国家列人我们偶然地与之连接在一起，我们应该根据其规律和不需要花费力气就能支配的这些外部装置。想象和猜测始终支配我们与他人的关系，也支配社会生活。社会生活把我们与那些不是我们选择的人以及许多蠢人放在一起。然而，真诚地对待一个蠢人是不可能。我的判断不仅仅在一位易冲动的大师的手里化为乌有，而且我的意识也是如此。在社会生活中，我与疯子一起成了疯子。蒙田强烈地感受到，在社会中有一种巫术：每一人都用他的思想在他人眼里和他人话语中的反映来代替他的思想。帕斯卡尔说，不再有真理，不再有自己对自己的同意。严格地说，每一人都有精神错乱。我们应该摆脱它。公共利益要求人们背叛，要求人们说谎和要求

人们屠杀;我们应该把这个差事让给更听话和更顺从的人。确实,人们不能始终克制,应该任其自然,最后,需要许多政治家或一个君主。他们能做什么?君主要说谎,杀人和骗人。他要做这些事情,当他知道他所做的事情,他不隐瞒道德上的罪行。有补救的办法吗?没有补救的办法;如果他真正地在两个极端之间感到为难,那么应该做这些事情;但是,如果他无内疚地做这些事情,如果他不是被迫地做这些事情,那么这表明他的意识处是不一致的。是我们在观察吗?正如人们后来所说的,我们惟一要做的是服从和轻视。应该轻视,因为国家压制世界上具有重要性的一切东西;压制自由,压制意识。但是,也应该服从,因为精神错乱是集体生活的规律,因为这也许是不根据其规则对待国家的另一种精神错乱。但是,柏拉图希望哲学家治理国家,他想象一种合理的城邦,他力图建立这种合理的城邦。但是,这是会被致命的麻醉品制服的一种治安的缺陷吗?……柏拉图……不主张人们在和平时期使用暴力治理国家,不接受以公民的血和苦难为代价的改良,充分发挥在任何情况下把一切置之度外的善良之人的作用……。想用理性爱支配由偶然性构成的历史,是荒谬的……我年轻时看到这种有盛大仪式和公共开支的议会君主国中最聪明的人,在签定条约和协议时,尽管有贵妇的欲望和少妇的癖性的最高权力,但真正的决定仍取决于这些聪明的人。预测和规律不可能比得上事件的多样性,理性不可能思考社会生活。在社会生活分裂为无数具体冲突的年代,蒙田并不怀疑人们能发现社会生活的一种意义。人们不可能容忍这种混乱。在公共事物中生活,就是按照他人生活。蒙田显然倾向于按照自己生活……

这是他的最后意见吗？他常常以不同的方式谈论爱情，谈论友情，甚至谈论政治，不是因为他在这方面是自相矛盾的，而是因为斯多葛主义对外部世界和内部世界，对必然和自由的划分是抽象的，或不能自圆其说，因为我们既在里面，也在外面。如果人们轻视，就不可能服从，如果人们服从，就不可能轻视。服从就是接受，轻视就是拒绝，一分为二的生活不再是可能的，外部世界和内部世界不再相互区别。所以，我们应该讨论世界的精神错乱，此时，我们需要一个规则。蒙田知道这个规则，他并不回避。他如何能做到这一点？他描写孤独的，已经与荒谬交织在一起，一开始就错乱的意识。既然他认为意识在自我之外，为什么他规定意识在自我之中？斯多葛主义只能是一种过渡。他要我们不顾需存在和需判断的外部世界；他不能使我们摆脱外部世界。蒙田的真正意思可能在他关于重返世界的条件和理由对我们说的少量言论中。 260

*

问题不在于不惜一切代价得出一个可靠的结论，也不在于最终忽略人们在途中发现的东西。确信来自怀疑。进一步说，怀疑显示确信。因此，应该估计怀疑的程度。我们重申：一切信仰都是激情，使我们不能自制；智慧是一种**犹豫不决的果断**；智慧谴责友情，爱情，社会生活。于是，我们又回到我们之中。这是为了在那里找到混乱，在远处的死亡，所有混乱的象征。贤哲蒙田与他人和世界隔绝，不能像斯多葛主义的贤哲那样在自我中和在与上帝的一种内在关系中找到解释世界喜剧的手段，因此，人们相信，除了他有时感到在他身上以精神错乱方式出现的生命联系，他没有其他的联系，除了最一般的嘲讽，他没有其他的精神力量，除了对自

我和所有事物的轻视，他没有其他的动机。为什么不摆脱这种混乱？为什么不仿效动物——那些嘶叫的马，那些在临死前鸣叫的天鹅，——为什么不在无意识中与它们重聚？最好能重新找回童年的安全感，牲畜的无知。最好能发明某些抗拒死亡意识的自然宗教：一个生命的衰败是向无数的其他生命的转变。

在蒙田那里，就有这种变化。但是，也有另一种常见的变化。因为在怀疑之后，如果人们知道求知欲反而使问题越来越多，并模糊了有待澄清的东西，如果无知的七头蛇一旦被割去一个头，马上会重新长出三个头，——那么还有待于解释为什么有信念，为什么我们最初以为掌握了真理，为什么需要学习怀疑。我对人是什么的理解超过我对生命、死亡和理性是什么的理解。笛卡尔记住了这句话。他的意思是精神的变化和犹豫不决只不过是真理的一半。真理的另一半是我们的易变性停留在，并且每时每刻仍停留在表面现象上的奇迹，我们能证明，表面现象经不起检验，但至少具有真理的外貌，使我们形成真理的观念。当考察思想时，思想仍不断延伸和自相矛盾，但是，有一种并非是虚无，我们应加以解释的现实思想。只有当人们保留对一种完整的和绝对的知识的观念，对人类知识的批判才能破坏人类知识；相反，如果对人类知识的批判能使我们摆脱这种观念，那么只有人类知识才能成为万物的尺度和一种绝对存在的等同物。如果对激情的批判最终证明我们不拥有我们自己，激情就是我们，那么对激情的批判不会取消激情的价值。在这种情况下，怀疑的理由成了相信的理由，我们的批判所起的作用只不过是使我们的信念和我们的激情变得更加可贵，使我们看到它们是我们的惟一依靠，使我们看到当我们梦见其

他东西的时候，我们不能理解我们自己。如果我们想中止我们的犹豫不决，那么我们需要一个固定点，我们不是在严厉的自然宗教中，不是在无端增加其著作的阴沉神性中，而是在有信念和有真和善的迹象的地方找到这个固定点。重新找到本性、天真和无知，就是在围绕最初的确实性并使之成为可见的怀疑中，重新找到最初的确实性的光辉。

事实上，蒙田不是仅仅怀疑。怀疑是一种活动，因此，怀疑不可能中断我们的活动或我们的行动，因为我们的活动能战胜怀疑。力图按照自己生活的同一位作者强烈地感受到，我们仍然是我们为其他人之所是，其他人的信念一直到达我们的内心。他带着一时的愤怒说，为了揭穿把我当作非我之所是的人的谎言，哪怕他的目的是为了尊敬我，我愿意抛弃另一个世界。他与拉波埃西（La Boétie）的友谊就是那种使我们成为他人的奴隶的关系。他并不以为他对自己的认识超过拉波埃西对他的认识，他在拉波埃西的注视之下生活；在拉波埃西死后，他继续这样生活：为了像拉波埃西认识他那样认识自己，蒙田询问自己和研究自己，只有他拥有我的真正形象和胜过我。这就是为什么我很奇怪地剖析自己。人们难得见到如此完整的禀性。与拉波埃西的友谊不但不是他生活中的一个意外事件，而且还应该说蒙田和《随笔集》的作者是这种友谊的产物，总之，在他看来，生活就是在他的朋友的注视之下生活。因为真正的怀疑主义是对真理的探索，对激情的批判是对虚假激情的憎恨，在某些情况下，蒙田在他之外认识了他不打算拒绝一些人物，因为他们是他在外面的自由的象征，因为他爱他们的时候，他真正是他自己，因为他在他们中重新发现自己，就像他在自我中

262

重新发现他们。

即使在他有时以医学角度谈论的快乐中,蒙田也不是犬儒主义者。把他的所有思想和快乐联系在一起,以狂热的和不得体的感情置身于快乐之中,是精神错乱。但另一方面,没有爱情,也没有诚意,以喜剧演员扮演一个普通角色和仅仅用语言表现自己的方式置身于快乐之中,确实能得到安全,但却是怯懦地得到的,就像因为害怕危险而放弃其声誉、利益或快乐的人;因为从某种实际角度看,那些战胜这种恐惧的人并不指望获得能触动和满足一个好心肠的人的果实。蒙田在晚年说,在引诱女人方面的成功取决于选择的时机。但这种迟到的智慧能证明什么?当他在年轻和多情的时候,他却从来不用计谋和策略引导他的爱情。我常常运气不佳,也不惹草拈花;上帝不泄露仍然不在乎这一切的缺点!在这个时代,需要鲁莽,我们的年轻人以激情为借口拒绝的鲁莽;但是,如果我们的年轻人仔细地观察,就会发现鲁莽更多地来自轻视。我迷信地害怕冒犯,通常尊重我所爱的东西。除非在这种交易中,使我不尊重我所爱的东西的人使尊重黯然失色。我希望人们在尊263 重中有点像孩子,胆怯者和仆人。如果不是这样,那么我就有普卢塔克(Plutarque)所说的无地自容的惭愧,我的人生将不同程度地受到伤害和被玷污……。我能温和地看待接受拒绝和加以拒绝;使我感到难受的事情也会使他人感到难受,所以,在义务迫使我检验可疑的和值得怀疑的某人的意志时,我通常做不到这一点……。这就是一个温和的犬儒主义者的写照。命运没有使他像喜欢友谊那样喜欢爱情,但是,他本人并不明白。

他进人受社会生活影响的领域;他并不克制自己。我不希望

人们拒绝接受人们所重视的责任，必要时的行动，话语和血汗。人们多次叫他市长。我对人民怀有可能的善意，当然，如果有机会的话，我将尽我的可能为人民服务。我为人民做事就像我为自己做事。如果他对统治，积极的和消极的统治感到厌倦，那么他如何才能过一种社会生活？他在不喜欢服从的情况下服从，他在不喜欢发号施令的情况下发号施令。他不想做君主。君主是独一无二的。君主不是一个人，因为他不能受到非难。他没有生活，他没有忧虑，因为一切都在他面前屈服。但是，服从的感情也是令人厌恶的和无益的：人们如何评价贡献出自己的一切的人？能无条件效忠一个主人，也能无条件效忠另一个主人。是的，应该打定主意，坚持到底，但是，合适的时机不像人们想象的那么多，不应该一厢情愿地选择，因为这不再是原因，而是人们偏爱的宗派。我不受这些深入人心的承诺和诺言的约束；愤怒和仇恨超过了正义的责任，是仅仅服务于那些不是靠理性坚持他们的责任的人的感情……。不应该把源于个人利益和感情的内心刻薄和贪婪叫做责任（如同我们每天所做的那样）；也不应该把背叛行径和狡黠行为叫做勇敢。他们把他们的狡黠和暴力倾向叫做热情；这不是激励他们的原因，而是他们的利益；他们挑起战争，不是因为战争是正义的，而 264 是因为这是战争。当我的意志服从一个决定时，不是出于一种强制性义务，我的知性会受到其影响。人们能为一个决定尽责，生硬地判断由此产生的东西，在敌人那里发现智慧和荣誉，最后，继续在社会中生存下去。我能介入社会事务，而不放弃我自己的意见，我能效忠他人，而不丧失自己的立场。人们也许会说，这些原则能培养出自由射手，但不能培养出战士。蒙田确实知道这一点。他

有时在意识清醒的情况下被迫说谎,但他不把说谎当作他的习惯和他的生活。谁在我看来想利用我,只要他刻意地和故意地给我制造麻烦,谁的行为就是直截了当的冒险,有些事情是我力所能及的。如果事情是漫长的,微妙的,艰难的,人为的和曲折的,那么最好致力于另一件事情。也许,在这里有一些轻视。但是,蒙田也可能有言外之意。我们始终提出问题,好像这些问题是普遍的,好像我们马上能按照我们的利益选择所有人的利益。这是一种偏见吗?即使这是一种偏见,蒙田也决不会赞同。人们只能做人们想做的事情。他不应该故作高傲。他在官职之外可能做得更好和更多。因为人们知道他不说谎,也不奉承,他的言论就没有什么分量吗?因为他不执著,他就不能做得更好?

激情看来是自我的死亡,因为激情使自我不能自制,蒙田像感到受死亡的威胁那样感到受激情的威胁。他力图为我们描述人们后来称之为自由激情的东西:当认识到他所爱的东西在激情中起作用之后,他坚信把他带到外面的自然运动,他参与人的活动。在与自由和勇敢的这种接触中,激情和死亡发生了变化。然而,不是死亡的沉思战胜死亡:有根据的理由是像处死一个哲学家那样处死一个农民和全体人民的理由,这些理由归结为一个惟一的理由:我们都是有生命的,我们有我们的工作,只要气息尚存,我们的工作都是相同的。死亡的沉思是虚伪的,因为这是一种忧郁的生活方式。在把蒙田置于物体的运动中,正是因为他看到了这种运动的任意性和危险性,所以他发现了对付死亡的办法。我以为,死亡是终点,但不是生命的目的;死亡是生命的结束,生命的终结,但不是生命的目标。死亡应该是针对本身的其目的和意图;直接探讨

死亡是调节，做人和忍受。理解死亡的问题有这个一般的主题包含的多个方面；如果我们的恐惧不产生影响，那么死亡是微不足道的。对付死亡和激情的办法不是回避它们，而是超越它们，一切都取决于我们。其他人是否威胁到我们的自由？但是，应该在活人中间生活。我们是否有被奴役的危险？不过，如果没有危险，就没有真正的自由。行动和介入是否会使我们感到不安？但是，生命是一种物质和身体运动，本质上是不完善的和不规则的运动；我尽力按照生命服务于生命。诅咒我们的命运是没有意义的：恶和善仅存在于我们的生命中。

蒙田说，当他在轮船上与晕船作斗争时，医生建议他用一条毛巾系在腰部。他接着说，我不想这样做，因为我已经习惯于与我身上的弱点作斗争，通过自己的力量克服它们。他的精神状态以一种自负为基础，所以，他过着一种冒险的生活，因为如果没有冒险，生活就没有任何意义。在经过曲折之后，在他看来一切又重新变得美好。他说，他宁愿骑在马上死去，而不是在床上死去。这不是因为他为了帮助战士而指望战士的愤怒，而是因为他在受到威胁时找到了制胜的手段。他看到了把他与事物连接在一起的不明确联系。他看到了他不必在自我和事物之间进行选择。自我不是可靠的，他不喜欢受束缚。他不是非常肯定，坚决，高傲，爱好沉思，庄重和严肃吗？……无条件的自由使绝对的依恋成为可能。蒙田这样谈论自己：我很少许诺，所以我以为我的义务多于我的许诺和责任。他在讽嘲的和庄严的、自由的和忠实的时间中寻找存在的秘密，他可能已经找到了。 266

267

X 论马基雅维里[①]

人们如何理解马基雅维里？他的著作不赞成政治中的善意，但也不赞成暴力。他使相信法律的人感到震惊，也使相信国家利益的人感到不安，因为他在无情地抛开日常伦理的同时，却放肆地谈论道德。他描述集体生活的基本关系：纯粹的道德可能是残酷的，纯粹的政治需要某种道德。人们可能会容忍否认价值的犬儒主义者，或放弃行动的天真汉。但人们不喜欢这位难以接受的和不被崇拜的思想家。

显然，他已经受到犬儒主义的影响：他说，他“难以否认”那些“认为世界是受命运支配”[②] 的人的意见。如果人类是一种命运，那么除了政治权力的绝对强制性，人们最初看不到支撑集体生活的东西。因此，政府的作用是威吓它的臣民[③]。统治的艺术归结为战争的艺术[④]，“良好的军队产生良好的法律”[⑤]。在政权和臣民之间，在我和他人之间，只有无止境的斗争。要么接受强权，要么

---

① 在1949年9月罗马—佛罗伦萨人文和政治科学大会上的报告。

② 《君主论》第二十五章。

③ 《论李维》第二卷，23页，由A.勒诺德引用，《马基雅维里》，305页。

④ 《君主论》第十四章。

⑤ 同上，第十七章。

行使强权。马基雅维里经常谈到压迫和侵略。集体生活是地狱。 268

但是，他在提出了斗争原则后，他在不加以抛弃的情况下超越了这个原则，这是他的创新。在斗争中，他发现了不同于对抗的东西，"当人们尽力不去威吓别人时，人们开始受到别人的威吓，人们把从自己身上推开的攻击转移到别人身上，好像冒犯别人和被别人冒犯都出于必然。"当我感到害怕的时候，我也使别人害怕，我从自己身上推开的和转移到别人身上的攻击，就是威胁我的和我施加到别人身上的恐惧，我在我引起的害怕中看到了我的害怕。通过一种反作用，我引起的痛苦在伤害我的受害者的同时，也伤害了我自己，因此，残忍不是一种解决办法，它会重新发生。有一种我和他人的连接，一种邪恶圣徒的圣餐，我做的恶是我对自己做的恶，我在与他人作斗争时，也在与自己作斗争。总之，一张脸之所以是阴影、光线和颜色，只是因为这张脸以某种方式作怪相，刽子手神秘地感到一种安慰，另一种焦虑代替他原有的焦虑。一句话只不过一个陈述，一种意义的组合，但意义原则上并不相当于每一种组合特有的惟一风格。然而，当受害者认输时，残忍的人以为通过这些词语打败了另一个生命，他在另一个他自己前面。我们和存在于物体之间的纯力量的关系相去甚远。用马基雅维里的话来说，我们从"野兽"转到"人"。[1]

更确切地说，我们从一种斗争方式转到另一种斗争方式，从"运用武力的斗争"转到"运用法律的斗争"[2]。人类的斗争不同于

① 《君主论》第十八章。

② 同上。

动物的斗争，但仍然是一种斗争。政权不是赤裸裸的武力，更不是个人意志的真正代表，好像个人意志能消除个人差异。不管政权 269 是继承的，还是新建的，在《君主论》中都被描述为不牢靠的和受到威胁的。君主的责任之一是在问题因臣民的动乱而成为不可解决之前解决它[①]。人们可能建议不要让公民觉醒。没有绝对稳固的政权，只有舆论的结晶。舆论容忍和接受政权。问题在于维护这种和谐，不管采取何种强制性手段，只要过了某个危机点，事件就可能在短时间里发生。政权是沉默的。只要不公正没有使人意识到人有不公正的行为，人们就能在国家和法律的范围内为所欲为。人们以为合法的政权是能避免轻视和憎恨的政权[②]。“君主应该使人感到畏惧，因此，即使君主不被人爱戴，也至少不被人憎恨。”[③] 政权在某个具体场合受到指责，没有大的关系：政权是在使批评和反对，使议论和失信分开的间隙中建立起来的。同我和他人的关系一样，臣民和政权的关系也比判断更加深刻，只要不涉及到轻视的基本怀疑，臣民和政权的关系就能幸免于怀疑。

政权不是纯粹的事实，也不是绝对的权利，政权不能强迫人，也不能说服人：政权欺骗人，——打出自由的旗帜比采取恐怖手段能更好地欺骗人。马基雅维里明确指出紧张和缓和，镇压和法制的两面手法，专制政体深得其道，在一种温和的形式下，它构成了一切外交的本质。人们有时更相信人们允许其赊账的人：“从来没有一个新君主解除其臣民的武装；他不但不解除他们的武装，而且

① 《君主论》第三章。

② 同上，第十六章。

③ 同上，第十七章。

还急于武装他们，如果他发现他的臣民没有武器，他就武装他们：因为这些武器是他的武器……。但是，当一个君主解除其臣民的武装时，就冒犯了他们，并且使他们相信他不信任他们了，这将引起他们的憎恨。”[①] “如果想保有一个习惯于自由的城市，那么较容易的办法是依靠这个城市的公民来治理它。”[②] 在人与人之间极其相似的社会中，不管相互不信任，还是相互信任，——都没有绝对的强制：专制引起轻视，压迫引起反抗。一个政权的最好支持者不是建立政权的人：他们自以为对这个政权有权利，或至少感到安全。一个新政权需要依靠它的敌人，只要它的敌人能归顺[③]。如果他们不归顺，那么政权只有一半的力量：“要么应该收买他们，要么应该驱逐他们；他们能为小的冒犯报仇，但不为大的冒犯报仇。”[④] 因此，是收买还是消灭被征服者，征服者犹豫不决，马基雅维里有时是残忍的：“保存的惟一手段是消灭，不管谁成为一个城市的君主，如果该城市开始享受自由而不是拒绝自由，他终将被自由消灭。”[⑤] 不过，纯粹的暴力只能是第二位的。暴力不可能获得建立政权的人心，暴力不能代替政权。“如果(君主)认为必须执行极刑，那么应该说明其理由。”[⑥] 这等于说没有绝对的政权。

270

因此，他最早提出了“合作”和反对派归顺的理论(如同“第五纵队”的理论)，反对派之于政治恐怖如同冷战之于战争。但是，人

---

① 《君主论》第十五章。

② 同上，第五章。

③ 同上，第十五章。

④ 同上，第五章。

⑤ 同上，第三章。

⑥ 同上，第十七章。

们会问：人道主义有什么用处？首先，马基雅维里把我们带到真正的政治中，使我们能衡量任务，如果我们把某种真理引人其中的话。还有：人们向我们说明来自集体生活的人道主义的起源，这是271 政权所不知道的，因为政权只求迷惑意识。集体生活的陷阱有两个方面：自由政体稍微不及人们所想象的，其他政体则稍微超过人们所想象的。因此，马基雅维里的悲观主义不是封闭的，他指出了一种并非不公正的政治的条件：也许能使人民满意的政治。这不是因为人民知道一切，而是因为只有人民是天真无邪的："如果君主公正地处理事情，他能使人民满意，但不能使贵族满意；贵族力图行使暴政，而人民只求躲避暴政……人民除了不想受压迫，别无他求。"①

马基雅维里在《君主论》中没有谈到政权和人民的关系。但是，我们知道，他在《论李维》中是拥护共和政体的。我们可以把他关于君主和谋士的关系的论述用于政权和人民的关系。他以道德的名义描述与他人生活的一种方法。君主不应该按照他人的意见作出决定：他因此会受到轻视。他更不应该孤独地治理国家，因为孤独不是权威。但是，在这两种不适合的方法之间，有一种可能的方法。"卢卡神父在谈到他的君主，马西米里连皇帝时说，君主不采用他人的意见，不过，也不按照他自己的意见行事。这是由于他采取了与上述方法截然相反的方法。因为这位君主不把他的计划告诉他的大臣；只有在这些计划付诸实施的时候，才为人所知；因

① 《君主论》第九章。这种观点类似于托马斯·莫尔的《乌托邦》关于国家的定义："无非是富人狼狈为奸，盗用国家名义为自己谋利。"

此,他没有预见到反对意见,容易改弦易辙,他对人们提出的意见作出让步。"[①] 有一种不容置疑的方法可以制止他人和支配他人。有一种与他人商量和交流的关系,这种关系不是死亡,而是自我行为本身。原来的斗争始终有可能重新出现:君主应该提出问题,但不应该把一种直言不讳的权利给予任何人,否则他会受到轻视。但是,至少在他考虑的时候,他与其他人进行交流,其他人能赞同 272 他将采取的决定,因为这个决定在某种意义上也是他们的决定。当他们之间有一种合作和共同命运的联系时,原先的残忍就被超越了。随着个人对政权的贡献增加,他的地位也加强,在个人和政权之间有着交流。当敌人蹂躏国土,当在城里与君主一起避难的臣民看到他们的财产被掠夺殆尽时,他们将无条件地效忠君主:"因为谁不知道人民拥有的财富和获得的财富是他们的命根?"[②] 即使人们说这是一种欺骗,这是政权为了说服人民在绝望时应抱有希望而采取的欺诈手法,又有什么关系?但是,马基雅维里没有说过臣民受到欺骗。他描述了一种忽略自尊心障碍的共同生活的起因。在谈到梅迪奇家族时,他提出,如果不依靠自由,政权就不能维持下去。也许,君主反而是受骗者。之所以马基雅维里是拥护共和政体的,是因为他发现了一种共享原则。他认为冲突和斗争的根源在社会政权,他的意思不是和谐是不可能的,他想强调不是欺骗性的和分享一种共同处境的政权的条件。

因此,马基雅维里的"非道德主义"有它的真正意义。人们经

---

① 《君主论》第二十三章。

② 同上,第十章。

常引用他的格言:把正直还给个人生活,把政权的利益当作政治中的惟一准则。但是,我们看到他使政治脱离纯粹的道德判断的理由:他给出了两个理由。首先,"如果一个人想保持绝对的正直,那么他在不正直的人中间必将迟早丧身。"① 这个理由是不充分的,因为人们也能用之于个人生活,但是,在个人生活中,马基雅维里是"道德的"。第二个理由更极端:因为在历史活动中,仁慈有时是灾难性的,残忍不比仁慈更残酷。"恺撒·博尔吉亚被认为是残忍的;但是,他的残忍统一了罗马尼亚,使这个省份恢复了很久以来从未有过的和平和安宁。如果考虑到这一点,人们会承认这位君主比佛罗伦萨的人民更仁慈,因为后者为了避免残忍的恶名,反而使皮斯托亚遭灭顶之灾②。因此,君主为使自己的臣民尽责,不应该对残忍这个恶名有所介意,因为最终说来,除了少数不可避免的事例,这位君主还是比那些过分仁慈,坐视动乱,最终导致凶杀和劫掠的人更仁慈。因为这些动乱损害了国家,而君主施加的惩罚只涉及到个别人。"③ 之所以有时需要把仁慈变成残忍,推崇强硬,无视个人生活的戒律,是因为政权活动干预能改变其意义的某种舆论状况;政权活动有时产生极大的反应;政权活动打开或封闭暗藏在一致同意之中的裂缝,引起能改变事物整个进程的一种分子过程。抑或:正如环状排列成的许多镜子能把微不足道的火焰变成美妙的景象,反映在许多意识中的政权活动也能发生变化,这些反映的反映产生了一种作为地点本身和历史活动的真理的假

① 《君主论》第十五章。

② 由于不能消灭分治皮斯托亚的家族。

③ 《君主论》第十七章。

象。政权在其周围形成一个光环，它的厄运——正如不能认识自己的人民的厄运——是没有看到它呈现给其他人的自我形象[①]。因此，这是政治在假象中展开的一个基本条件："普通人进行判断，依靠他们的眼睛甚于依靠他们的双手。每一个人都会看；但只有少数人会触摸。每一个人都能容易地看到人的外表，但只有少数人能识别人的本质；少数有见识的人不敢反对多数人的意见，因为后者受到国家最高权威的庇护。要判断人们的内心，特别是君主的内心，由于不能诉诸法院，所以只有观察其结果；问题在于维护君主的权威，不管采取什么手段，只要被认为是荣誉的，就将受到每一个人的称赞。"[②] 274

这并不意味着欺骗是不可避免的或可取的，而是意味着一位传奇人物出现在政治在其中建立起来的距离和普遍性中，做出某些举动和发表某些言论，意味着人们盲目地尊重或憎恨。君主不是骗子，马基雅维里明确地写道："一位君主应该尽力做到仁慈，宽容，虔诚，正直和公正；他应该具备所有这些良好的品质……"。[③] 这就是说，君主的真正品质始终是传奇的，因为这些品质不是被触摸到的，而是被看到的，因为这些品质不是在支撑它们的生活运动中被认识到的，而是被固定在历史的态度中。因此，君主应该意识到他的言行引起的这些反应，君主应该与目睹他掌握政权的这些见证人保持联系，君主不应该在想象中治理国家，君主

---

① "……我想，认识人民的性质的人应该是君主，认识君主的性质的人应该是人民。"（《君主论》献辞）

② 《君主论》第十八章。

③ 同上，第十七章，重点号是我们加上去的。

应该在其道德方面不受约束。马基雅维里说，君主应该具备他看上去具备的品质，但是，他最后说："作为权宜之计，应该能控制自己，能表现出相反的品质。"[①] 政治的戒律也可以是一种真正道德的准则。因为根据表面现象把君主的仁慈当作虚弱，公众的判断可能不完全是错误的。什么是做不到强硬的仁慈？什么是真正的仁慈？无视他人，最终轻视他人的一种温和方式。马基雅维里并不要求人们用恶意、谎言、恐怖和欺诈治理国家，他想规定一种政治道德，在君主看来，这种政治道德是对在其周围沉默的，陷入集体生活的迷雾中的旁观者讲大道理。这是灵魂的真正力量，因为重要的是在取悦于人的愿望和藐视之间，在自得的仁慈和残忍之间，想象一种所有人都能参与其中的历史事件。这种道德没有受到教训人的政治家所知道的破坏的威胁，因为这种道德一开始就把我们置于教训人的政治家所不知道的与他人的关系中。马基雅维里就是把这种道德当作政治中的价值符号，——而不是结果，因为他举了没有成功，但有道德(virtù)的恺撒·博尔吉亚的例子，而把靠运气成功的弗朗西斯科·斯福尔扎[②]远远放在后面[③]。正如历史上的事实，强硬的政治家比公开宣称的人道主义者更真实地热爱人民和自由：马基雅维里颂扬布鲁图(Brutus)，但丁却谴责布鲁图。通过协调与他人的关系，政权克服了人与人之间的障碍，在我们的关系中引入了一些透明度，——好像人只能在某种距离中接

---

① 《君主论》，第十七章。

② 弗朗西斯科·斯福尔扎(Sforza，1401—1466)，在当时意大利政治生活中起很大作用的雇佣兵队长，后来在米兰建立专制政府。——译者

③ 《君主论》第七章。

近。

之所以人们不理解马基雅维里，是因为他把在世界中的偶然性或非理性的最敏锐意识与在人类中的意识或自由感结合在一起。当他考察这种充满混乱、压迫、意外和突变的历史时，没有发现能预先为历史规定一种最终一致性的东西。他援引基本的偶然性，使历史摆脱智者和强者控制的厄运的概念。之所以他最终驱逐这个恶神，不是出于任何超验性原则，而是出于对我们的命运的材料的单纯依靠。他以同样的方式区分了希望和绝望。如果有厄运，那么厄运是不可名状的，无意向的，我们不可能发现我们因失 276 误或过失造成的障碍，我们不可能界定我们的能力。不管事件如何出人意外，除了我们的身体，我们不可能摆脱预料和意识。“我们有一种自由意志，我以为，应该认识到命运支配我们的行为的一半或一半多一点，其余的由我们支配。”[①] 即使我们可能假设在事物中有一种对立原则，但由于我们不知道其计划，在我们看来也等于没有：“人不应该泄气；因为人不知道自己的结局，因为结局不是直接的，是无法预料的，抱有希望总是对的，当人置身于某种命运和某种厄运时，不应该泄气。”[②] 只有当我们不想理解，不再抱有希望的时候，命运才起作用。“当我们不准备对抗命运的时候，命运就显示出它的威力；命运把它的力量施加在无防卫的地方。”[③] 之所以事物的进程看起来是不可改变的，是因为事物只是处在过去中；之所以命运看起来有时顺利，有时不顺利，是因为人有时理

---

① 《君主论》第二十五章。

② 《论李维》第二卷，29 页，由 A. 勒诺德引用，《马基雅维里》，132 页。

③ 《君主论》第二十五章。

解他的时代，有时不理解他的时代，同样的品质有时使人成功，有时使人失败，是由于时代，而不是由于命运[①]。如同在我们与他人的关系中，马基雅维里在我们与命运的关系中也规定了一种与孤独和顺从相去甚远的道德。他把向他人和向我们的时代的呈现当作我们的惟一依靠，因为这种呈现能使我们在我们不想压迫他人的时候发现他人，——在我们不想冒险的时候发现成功，在我们理解我们的时代的时候摆脱命运。在我们看来，厄运甚至具有人性 277 的形式：命运是一个女人："我认为，大胆胜于谨慎，因为命运是女人，因为女人仅仅屈服于暴力和大胆，人们根据经验知道，女人委身于粗鲁的男人，而不是委身于冷静的男人。"[②] 在一个全然不顾人性的人看来，事情显然不是这样，因为人性是惟一合乎事理的。一种偶然的和没有理由的人性观念是把绝对价值给予我们的*道德*的东西。当我们理解了在当前的可能事物中和从人性角度看是有价值的东西时，就不可能没有迹象和预兆："是否应该让苍天说话？苍天已通过明显的迹象显示出它的意志。我们已经看到，大海分开了，露出了它的深渊，云彩开辟了道路，泉水从岩石中涌出，灵粮从天而降。其余的事情需要由我们来做，因为如果上帝包办一切，就会剥夺我们的自由意志和留给我们的一部分选择余地。"[③] 有哪一种人道主义比这种人道主义更彻底？马基雅维里不是不知道价值。他觉得价值是有生命的，是有生气的，联系于某些历史活动，应该拯救意大利，应该驱逐蛮族。在完成这些事业的人看来，

---

① 《君主论》第二十五章。

② 同上。

③ 同上，第二十六章。

他的尘世宗教重新发现了另一种宗教的言语。“希望者充满憧憬，绝望者一无所有。”[①] 正如勒诺德(A. Renaudet)所说的：“这位谨慎而大胆的罗马军官学校学生从来不否认灵感、才智和行动在世界历史中所起的作用，柏拉图和歌德认为灵感、才智和行动有别于某个未知的精灵……。但是，为使受力量支撑的激情能改变世界的面貌，这种激情应该由辩证的坚信和感情维持。如果马基雅维里不把诗意和直觉从实践中排除出去，那么这种诗意就是真理，这种直觉就是由理论和计算构成的。”[②]

*

人们不接受他的观念：历史是斗争，政治更多地是与人的关系，而不是与道德原则的关系。能完全肯定吗？历史在马基雅维里之后没有比在马基雅维里之前更好地证明道德原则的作用，以及道德原则屈从目的吗？让我们考察近代史。奴隶制的彻底废除是由教士格列高利在1789年提出的。只是到了1794年，这项提案才被国民公会投票通过，用一位移殖民的话来说，在当时的整个法国，“佣人，农民，工人，农村短工都极力反对贵族统治。”[③] 在圣多明各榨取钱财的外省资产阶级不再掌握政权。自由党人谙熟在结果不利的情况下保留道德原则的手法。还有：在形势有利的情况下，道德原则成了压迫的工具。皮特(Pitt)注意到，被运到英伦群岛的百分之五十奴隶又重新被转卖到法国殖民地。英国的黑奴贩子造成了圣多明各的繁荣，为法国开拓了欧洲市场。因此，他反 278

① 《论李维》第一卷，26页，由A.勒诺德引用，《马基雅维里》，231页。

② 《马基雅维里》，301页。

③ 詹姆斯，《丑恶的雅各宾党人》，127页。

对奴隶制。詹姆斯写道:"他要求威尔伯福斯(Wilberforce)参加运动。威尔伯福斯是约克郡的重要地区的代表人物;他是一个有很高威望的人;人性,正义和国耻之类的言辞都出自他的口……。克拉克逊(Clarkson)来到巴黎,以激发(黑人朋友协会)潜在力量,资助他们,使英国的宣传遍及法国。"① 对这种宣传为圣多明各的奴隶安排的命运,不应抱幻想:几年之后,在对法国的战争中,皮特与四个法国移殖民签署了一个条约,把殖民地置于英国保护之下直至和平,恢复奴隶制和黑白混血儿的歧视。显然,重要的不仅仅在于知道人们选择哪些道德原则,而且也在于知道哪些力量和哪些人运用道德原则。还有更明显的事实:同样的道德原则能服务于敌对的双方。当波拿巴特向圣多明各派遣最终在那里全军覆没的279 部队时,"许多军官和所有士兵以为他们是为大革命而战;他们把图森②当作被教士,流亡贵族和英国人收买的叛徒……。他们仍然以为他们是一支革命队伍。然而,在夜晚,他们听到要塞内的黑人在唱《马赛曲》,《前进》和其他革命歌曲。拉克鲁瓦(Lacroix)说,士兵们听到这些歌曲后,感到被骗了,他们站起来看着他们的军官,好像在问:正义是在我们的野蛮的敌人一边?我们不再是共和政体的法国的士兵?我们成了政治的工具?"③ 怎么,法国不是大革命的国家吗?波拿巴特动员他的一些力量向图森—路维杜尔开战。这是很明显的:图森—路维杜尔是为外国人服务的反革命

---

① 詹姆斯,《丑恶的雅各宾党人》,127页。

② 图森—路维杜尔(Toussaint-Louverture,1743—1803),法国在海地殖民地的总督,后来反抗法国,成为黑人的领袖,是海地历史上的重要人物。——译者

③ 詹姆斯,《丑恶的雅各宾党人》,275页,297页。

分子。在这里,人们通常也同样以自由和正义这些价值的名义作战。不同之处是人民的命运,人们要求自由和正义是为了人民,需要依靠人民建立社会:奴隶或主人。马基雅维里是有道理的:需要价值,但光有价值是不够的,局限于价值是危险的;只要人们不选择负有把价值带到历史斗争中的使命的那些人,人们将一事无成。但是,人们不是在过去看到共和主义者拒绝把公民身份给予移殖民,以自由的名义杀人,以法律的名义进攻。当然,马基雅维里的强硬观点不会责备他们这样做。历史是一种斗争,如果共和主义者不斗争,价值就消失。我们至少应该看到,手段是残忍的、无情的、卑鄙的。十字军东征的最狡猾之处是不承认这一点。应该打破循环。

显然,在这方面,马基雅维里的批判是可能的和必要的。他强调政权问题没有错。但是,他只用几句话提及一个并非不公正的政权则是值得争议的,他没有努力寻找政权的定义。之所以他不 280 敢尝试,是因为他认为人是不可改变的,政体在循环中交替[①]。始终有两种人,过日子的人和创造历史的人:前者是磨坊主,面包师,旅馆老板,马基雅维里在流放中曾与他们一起度过他的日子,闲聊和下西洋双六棋(他说:"当时,争吵,激烈的言辞和辱骂沸沸扬扬,人们为了一件小事争论不休;贼叫声一直传到圣卡西亚诺。我身陷这个肮脏的地方,深受命运的捉弄。");后者是伟人,晚上,马基雅维里身穿宫廷的服装,阅读他们的历史,询问他们,他们也总是回答他(他说:"在长长的四个小时里,我一点也不感到厌倦,我把

① 《论李维》第一卷,由A.勒诺德引用,《马基雅维里》,71页。

不幸抛在脑后，我不再害怕贫困，死亡吓不倒我。我已经完全投入其中。”①)。也许，他不能忍受与朴实自然的人分开：如果在他看来他们不是神秘的，那么他不会整天地沉思他们：这些人是否真正能喜欢和理解他所理解和喜欢的东西？看到如此多的盲目，同样也看到如此合乎情理的指挥艺术，他可能倾向于为没有人类，只有历史的人和被动者——后者在前者的旁边。因为没有理由偏爱一个“武装的预言家”，而不是另一个预言家，所以他只能进行冒险：他把希望押在劳朗·德·梅迪契的儿子身上，梅迪契家族按照自己的原则把他牵连进去，但不重用他。虽说他是共和主义者，但在《佛罗伦萨史》前言中他不赞成共和主义者对梅迪契家族的看法，不原谅他这种观点的共和主义者也不再重用他。马基雅维里的行为表明他的政治生涯的失败：能使他认识到在诸政权之间值得指望的人，以及能使他断然地把道德置于机会主义之上的一条引线。

281 为了做到公正，还应该指出，任务是艰难的。在马基雅维里的同时代人看来，政治问题首先在于了解意大利人是否长期以来为法国和西班牙的劫掠——如果不是罗马教廷的劫掠——感到不安。如果他不企盼一个意大利国家和为此奋斗的战士，他还能合理地企盼什么？为了建立人道主义，首先应该建立这部分人的生活。在不能认识自己的欧洲，不知道自己和散沙般的国家和人民还没有团结起来的世界的不一致中，能与人民的意大利国家共患难的全体人民在哪里？所有国家的人民如何能相互承认，共同协商和联合起来？没有真正的人道主义，只有通过世界期待人对人

---

① 致弗朗西斯科·维托利的信，由 A. 勒诺德引用，《马基雅维里》，72 页。

的实际承认的人道主义；因此，他不可能走在人类具备交流和联系手段的时代之前。

今天，已经有了这些手段，马基雅维里提出的一种现实的人道主义的问题在一百年之后被马克思重新采用。人们能说这个问题已被解决了吗？为了建立一种人道主义，马克思建议寻找不同于含糊的道德原则的依据。他在受到最沉重剥削和压迫，被剥夺一切权利的人的处境和生活中，寻找能废除剥削和压迫的一种革命政权的基础。但是，看上去问题在于建立一个没有政权的政权。因为要么为了保留无产阶级政权，他应该在群众的意识中随波逐流，在这种情况下，他立即将被抛弃，要么如果他想避免这种局面，他应该站出来评价无产阶级的利益，在这种情况下，他需要建立传统意义上的政权，他是一个新的领导阶层的创建者。只有在一种全新的政权和被领导者的关系中，才能找到解决办法。需要创建既能监督政权，又不取消政权的政治形式，需要能向被领导者解释一种政策的理由，以及在必要时能使被领导者作出政权要求他们 282 作出的牺牲的领导人。在 1917 年的革命中，这样的政治形式露出端倪，这样的领导人产生了，但是，在克龙斯塔德公社之后，革命政权失去了与一部分久经考验的无产阶级的联系，为了掩盖冲突，革命政权开始说谎。革命政权宣称，起义者的领导人已投向白色近卫军，正如波拿巴特的部队把图森—路维杜尔当作外国人的间谍。分歧被夸大为破坏，反对意见被夸大为间谍活动。人们看到，革命应该超越的斗争又重新出现在革命的内部。马基雅维里是有道理的，当革命政府采用政权的传统欺诈手法时，反对意见在大革命的敌人那里也不乏同情。任何政权都以“独立”为目的，这是任何人

类社会中一种不可避免的命运，或者是与俄国革命的特殊条件，与1917年之前的革命运动的地下活动，与俄国无产阶级的软弱有着联系，不是发生在西方革命中的一种偶然发展过程，这就是关键的问题。既然克龙斯塔德的临时措施成了制度，既然革命政权最终被无产阶级的领导层，不受监督的精英的权力取代，我们就能得出在马克思之后的一百年，一种现实的人道主义的问题仍然没有得到解决，我们因而能宽容只是刚刚看到问题的马基雅维里。

一种关于内在人的哲学没有在与他人的关系中遇到任何困难，也没有在社会功能中碰到任何难解之处，并且用道德激励代替政治文化，如果人们把这种哲学叫做人道主义，那么马基雅维里不是人道主义者。但是，如果人们把一种将人与人的关系和人共有的一种处境和历史在人与人之间的构成视为一个问题的哲学叫做人道主义，那么应该说，马基雅维里提出了真正的人道主义的某些条件。今天对马基雅维里的普遍否定看法有一种令人不安的意义：这也许是无视一种真正的人道主义的责任的决定。有一种否定马基雅维里，但本身是马基雅维里主义的方式，这是那些把他们的目光和我们的目光引向道德原则的天堂，以便使他们的目光和我们的目光离开其所作所为的人的假装虔诚的欺诈。有一种赞扬马基雅维里，但本身不是马基雅维里主义的方式，因为这种方式赞扬他的著作对政治的阐明做出了贡献。

283

XI 人和厄运[①]

284

在一个小时之内回顾自五十年以来关于人的哲学研究的进展是不可能的。即使人们以为一个人的能力是无限的，也因需加以解释的作者的千差万别而无能为力。这如同一种只能曲折地逐渐发展的文化规律，每一个新观念在提出它的人之后完全不同于它在提出者那里之所是。如果一个人不通过自己的理解改造观念的遗产，不注人通常是不同的、其特有的方式，那么他就不能继承观念的遗产。一种持续不断的流动性随着观念的产生使观念发生变化，正如语言学家所说的，当人们认为语言达到了目的，能在会说话的主体之间确保一种看来毫不含糊的交流时，一种始终不满足的"表达性需要"改变了语言。人们如何能冒昧地列举已获得的观念，因为即使观念几乎普遍地被接受，观念也始终在变化，离开自身越来越远？

此外，描述已获得知识是不够的。即使我们无遗漏地罗列半个世纪里的"真理"，也还有待于唤起真理与之相符的个人和人际体验，以及真理得以被确定的情境的逻辑，以便重建其内在的一致性。有价值的或伟大的作品绝不是生活的结果，而是对非常特殊的生活事件或最一般的生活结构的一种反应。作家有说是或说不 285

① 1951年9月10日在日内瓦国际会议上的报告。

的自由,也有以不同的方式说明其赞成或反对理由和加以规定的自由,但他不能在某种历史处境中,在即使他不提出任何解决办法也排除某些解决办法,并把不容置疑的同时代人的品质给予各有不同的纪德,普鲁斯特,瓦莱里的某种问题状态中选择自己的生活。观念的发展只有与个人间生活的某种搏动相符才能发现真理,在人的认识中的任何变化都与人的一种新的生存方式有关。如果人是不像物体那样仅限于与自身一致,而是向自我呈现,认识自己,想象自己,对自己形成精确的或离奇的符号的存在,那么显而易见的是,在人的表象中的任何变化也都表示人本身的一种变化。所以,应该在这里提及这半个世纪的整个历史,以及其中的计划,失望,战争,革命,大胆,恐慌,发明和缺陷。我们只得拒绝接受这个无止境的任务。

不过,我们不能指望用一种精确的方法和通过作品、观念和历史来确定的人的认识的这种变化,沉淀在我们之中并且是我们的实体,当我们回想起本世纪初的著作和事实时,我们对之有一种近在咫尺和整体的感觉。我们所能做的是,以选定的二三种关系在我们之中确定人类处境的变化。需要大量的解释和注释,消除众多的误解,用一种完全不同的概念体系表达另一种概念体系,以便建立一种客观联系,比如说,在胡塞尔的哲学和福克纳的作品之间的客观联系。但是,他们的哲学和作品是在我们中间,在读者中间传播的。在第三者看来,被认为如同安格尔和德拉克洛瓦[①]那样

286

① 安格尔(Ingres,1780—1867)和德拉克洛瓦(Delacroix,1789—1863),法国著名画家。——译者

对立的人也有共同之处，因为他们都处在一种惟一的文化处境中。我们都认为共产主义的发展和战争是我们的问题，我们都阅读纪德、普鲁斯特、瓦莱里、胡塞尔、海德格尔和弗洛伊德的著作。不管我们有何反应，应该有办法划定我们的体验的感性区，如果不提出我们共有的关于人的观念，至少也应该提出我们的命运的新条件。

除了这些保留，我们准备承认本世纪最引人注目的特点是"唯物论"和"唯灵论"，悲观主义和乐观主义的一种全新结合，更确切地说，这些对立学说的超越。我们的同时代人也能毫无困难地认为，人的生活是一种对最初秩序的要求，只有在非常确切和非常具体且可能不出现的某些条件下，这种秩序才能延续下去和真正地存在，物体和世界的自然排列不预先决定这些条件，以使人的生活成为可能。在1900年，许多哲学家和学者用某些生物和物质条件来解释人类的生存。但是，他们往往是在上个世纪末的意义上的"唯物主义者"。他们把人类当作进化的一个阶段，把文明当作适应的一个特例，甚至把生命分解为物理和化学成分。在他们看来，人固有的对世界的看法是一种多余的现象，那些看到人类的偶然性的人通常把价值，制度，艺术作品，词语当作最终归结为所有的机体的基本需要和欲望的一种符号系统。另一方面，许多"唯灵论"作者假设在人类身上有其他的动力；但是，当他们不认为这些动力源于某种超自然的东西时，他们就归之于能保证其绝对有效性的一种人的本性。人的本性有真理和正义的属性，正如其他物种有鳍和翅的属性。那个时代充满了这些绝对存在和这些分离的概念。有通过所有事件的国家的绝对存在，人们认为不要求借款 287

人偿还的国家是不诚实的，哪怕国家处在革命时期。货币的价值是绝对存在的，人们不想把它当作经济和社会运转的单纯辅助物。也有道德的绝对标准：家庭和婚姻是善，虽然家庭和婚姻产生反抗和憎恨。“精神的东西”本身是高贵的，虽然书籍，比如 1900 年的许多著作，仅仅表达阴郁的空想。有价值，也有现实事物，有精神，也有身体，有内部世界，也有外部世界，但是，事实的范畴是否侵占价值的范畴，人们是否意识到二元对立只有在某种程度的贫困和危险之内才是站得住脚？今天，重新采用人道主义一词的我们的同时代人不再坚持我们的前人的无耻的人道主义。我们的时代的特点也许是区分了人道主义和一种有充分根据的人道主义的概念，不仅仅使人的价值的意识和在存在中支撑人的价值的底层结构的意识一致，而且也认为这两种意识是不可分离的。

*

在本世纪中，“身体”和“精神”的界限变得模糊。人们把人的生命看成既是精神的，也是身体的，人的生命始终以身体为基础，在其最具体的方式中始终涉及到人与人之间的关系。在十九世纪末的许多思想家看来，身体是一块物质，一堆机械结构。在二十世纪，人们修正和深化了肉体，即有生命的身体的概念。

例如，在精神分析中，值得关注的是，从在弗洛伊德看来最初由十九世纪医生采用的身体概念转变为现代的主观身体概念。起初，精神分析没有继承身体的机械论哲学，——人们不是仍然以这种方式理解精神分析？弗洛伊德的体系不是用本能，特别是性本能——生理条件，我们意识不到的，或在理性控制和人固有的与文化和他人关系的年龄之前在童年时期决定性地形成的一种力量结

288

构——来解释成人的最复杂和最高级的行为吗?在心急的读者看来,这也许就是弗洛伊德早期著作的外观;但是,随着弗洛伊德及其继承者的精神分析纠正了与临床经验有关的这些最初概念,人们看到出现了一种新的身体概念,它是由最初的身体概念转化而来的。

说弗洛伊德想把人的发展建立在本能的发展之上,是有根据的,但是,说他的著作一开始就搞乱了本能概念,取消了在他之前人们以为能用于界定本能概念的标准,可能有点离谱。之所以"本能"一词表示某东西,是因为机体的内在结构以最小的努力保证了对物种的某些特定环境的某些适应性反应。不过,弗洛伊德学说的特点是证明了没有在这种意义上的人的性本能,证明了"多形态反常"儿童只有在艰难的个人史结束后才能建立所谓的正常性行为。不明确其器官和目标的爱的能力通过一系列与爱的典型形式近似的精神投人逐渐发展,提前和倒退,重复和超越,人们不能断言所谓的正常性爱只不过是性爱本身。儿童和父母的联系虽然足以开始和推迟这种历史,但本身不属于本能的范围。在弗洛伊德看来,这是一种精神联系。这不是因为儿童与他所爱的父母有血缘关系,而是因为儿童知道自己是父母生的,或儿童看到父母关怀 289 他,所以儿童把自己与父母等同起来,通过父母的形象理解自己,通过自己的形象理解父母。在弗洛伊德看来,最后的心理现实是把儿童和父母的形象联系起来,并通过父母的形象与他人联系起来的吸引和紧张系统,在这个系统中,儿童依次采用各种各样的态度,其中的最后态度就是成人的态度。

不仅爱的对象,而且爱的方式也在本能的定义之外。我们知

道，在精神分析看来，由一种信任他人的感情支撑，不需要每时每刻一种绝对依恋的新证明，恰如其分地与他人相处，保持距离和独立的成人爱情，是在儿童的“依恋”基础上转变而来的，儿童的依恋则每时每刻要求一切，可能是在爱情中的贪婪的不现实的根源。即使转向生殖器是这种转变所必需的，仍不足以保证这种转变。弗洛伊德描述了儿童与他人的一种关系，它是通过儿童身体中最难以分辨和难以完成连接活动的部位和功能——只能吮吸或咬的嘴，只能抑制和释放的括约肌——形成的。不过，这些与他人关系的最初方式在成人的生殖生活中仍然占主导地位。所以，与他人的关系陷人绝对的困境中，从一种不近人情的要求，从一种绝对的自我中心转到一种毁灭主体本身的强烈献身精神。因此，性欲，更一般地说，弗洛伊德把它当作我们的生存基础的肉体性，首先是一种绝对的和普遍的精神投人能力：只有在它一开始就对母亲和父亲的身体和角色的可见差异作出反应时，它才是性的；生理现象和本能被包含在一种绝对拥有的中心要求中，这种要求不可能是属于人们通常称之为意识的范围的一团物质的事实。

290 我们在这里谈论意识仍然是错误的，因为这是导致弗洛伊德学说对之提出异议的灵魂和身体的二元对立，从而把我们的身体概念变成我们的精神概念。弗洛伊德在他的一篇早期文章中说：“心理事实有一种意义。”这意味着人的行为不是某种身体机制的单纯结果，意味着在行为中没有精神的中枢和自动性的外周，意味着我们的所有行为以自身的方式参与这种由我们自己的解释和意义形成的惟一活动。至少如同弗洛伊德力图把上层结构归结为本能的底层结构，他也力图证明在人的生活中没有“底部”，也没有

"下面"。因此,人们不可能"通过下面"进行解释。至少如同弗洛伊德用童年的经历解释成人的行为,他也证明在童年中有一种早熟的成人生活,例如,在儿童的括约肌控制中,有儿童与他人的慷慨和吝啬关系的第一次选择。至少如同弗洛伊德用身体解释心理现象,他也证明身体的心理意义,身体的内在或潜在逻辑。因此,人们不能再谈论作为可定位的器官的性器官,不能再谈论作为一团物质的身体,不再能谈论最终原因。它们不是原因,也不是单纯的工具或手段,而是我们的生活的载体,支点,方向盘。哲学提出的概念——原因,结果,手段,目的,物质,形式——都不足以解释身体与整个生命的关系,身体与个人生活的连接或个人生活与身体的连接。身体是令人迷惑的:它无疑是世界的一部分,如同它的生存环境,但奇怪地呈现给靠近他人和把他人连接在其同样有生命的和能动的身体——精神的自然外形——中的一种绝对欲望。由于精神分析,精神转入身体,身体也转入精神。

这些研究必然同时搞乱我们的身体概念,我们对身体的伙伴, 291 即精神形成的概念。应当承认,为了从精神分析的研究中提取它所包含的一切,还有许多事情要做,应当承认,自弗洛伊德起,精神分析家仅仅满足于理由不充分的概念的拼凑。为了解释弗洛伊德的伟大发现,即在身体的来源不明生活和个人的正式生活之间的相互作用,应该在机体和我们之间引入作为有意识行为和明确认识的结果的某东西。这就是弗洛伊德的无意识。只需注意到弗洛伊德著作中这个概念的变动不居,其用法的多样性和导致的矛盾,就足以证实这不是一个成熟的概念,正如弗洛伊德在《精神分析讲演》中指出的,还有待于正确地说明这个概念在临时名称下所指的

东西。乍看起来,无意识使人想起其惟一结果可能已经呈现给我们的一种动力的场所。然而,无意识不可能是一种“第三人称”过程,因为它选择我们允许其进入正式存在的东西,避开我们抵制的思想和情境,因为它不是一种非知识,而是一种没有得到承认,没有表达出来,我们不想接受的知识。在一种不怎么确切的语言中,弗洛伊德正在发现其他人更恰当地称之为两可知觉的东西。正是在这个意义上进行研究的时候,人们为意识找到了一个身份,这种意识接近其对象,但在即将确定其对象的时候避开它们,像盲人重视障碍那样重视其对象,更确切地说,这种意识不承认其对象,不想知道其对象,它无视其对象是因为它知道其对象,它知道其对象是因为它无视其对象,这种意识是我们的有意识行为和认识的基础。

不管其哲学表达式是什么,不容置疑的是,弗洛伊德越来越好地意识到身体的精神功能和精神的具体化。在其成熟的著作中,他谈论与他人的“性攻击”关系和我们的生活的基本材料。由于攻击不是针对一个物体,而是针对一个人,所以性行为和攻击行为的292 交织意味着性欲可以说有一个内部世界,意味着性欲在其整个范围内也是一种人与人的关系,意味着性行为是我们体验与他人的关系的肉体方式,因为我们是肉体。既然性欲是与他人,即不仅仅与另一个身体的关系,性欲就在他人和我之间构成投射和内投的循环系统,引起一系列无数的能反射的反映和被反射的反映,所以我是他人,他人是我。

这就是弗洛伊德学说最终向我们提出的个体概念:个体是具体的,并通过具体化呈现给自己,呈现给他人,是独一无二的,没有

与生俱来的秘密,能与其同类比较。当弗洛伊德学说提出这个概念时,作家以他们的方式表达同样的体验,如果一般地说不涉及到一种影响的话。

因此,首先应该理解这半个世纪里的作家的色情倾向。当人们在这方面比较普鲁斯特的作品或纪德的作品和上一代的文学作品时,对比是强烈的:普鲁斯特和纪德一开始就在二十世纪初的作家中重新发现了萨德和司汤达的直接描绘身体的传统。对身体不厌其烦的描绘始于普鲁斯特和纪德;人们像对待一个人那样观察身体,询问身体,倾听身体,人们仔细观察身体的愿望和人们所说的身体的热情的时隐时现。由于普鲁斯特,身体成了过去的保管者,尽管变化使身体难以辨认,身体经常在我们和我们的过去之间保留一种实质关系。在死亡和醒觉这两种相反的状态中,普鲁斯特描述了精神和身体的连接点,我们在醒觉时的行为如何把一种死后的意义连接在沉睡身体的离散上,意义如何在临终的抽搐中分解。他以同样的感情分析艾尔斯蒂尔的景象,出没于一个乡村车站的卖牛奶的女商贩,因为这里和那里都有同样的奇特体验,表达的体验,颜色和肉体开始向眼睛或身体诉说的时刻。在其死前的几个月,纪德列举了他在生活中所爱的东西,平静地说出《圣经》 293 和快乐。

在他们那里,不可避免地也有他人的问题。当人肯定自己普遍存在时,对自己的关注和对他人的关注在他看来没有区别:他是人中间的一个人,其他人是他们自己。但是,如果他认识到在里面的主观具体化中的惟一东西,那么他人必然是以痛苦,嫉妒,或至少焦虑的外形呈现给他。由于他的具体化要求他在一种异己的目

光下呈现和在他人面前为自己辩护，同样的具体化把他与他的处境联系在一起，能感受到他人的缺乏和需要，但不能在他人中找到自己的平静，所以他陷入自为的存在和自在的存在的来回运动中，这就是普鲁斯特的作品中的爱情悲剧，在纪德的《日记》中打动人心的东西。

在最不喜欢弗洛伊德表达的含糊性的作家那里，即在瓦莱里那里，人们发现了相同悖论的绝妙表达。因为在他的作品中，对严谨的爱好和对偶然性的敏锐意识是相互对立的。否则，他就不可能如此出色地讨论身体，有两个面的存在，因为它是许多荒唐事和我们的确实无疑的成就的原因。“艺术家带着他的身体，后移，置放和拿走某东西，像运转他的眼睛那样运转他的整个存在，完全成为适应，变形，寻找基点的一个器官，这个惟一的基点可能属于在内心深处被寻找的作品——不是人们寻找的作品。”①同样，在瓦莱里那里，身体的意识不可避免地是他人的问题。“没有人能自由地想象他的眼睛是否能离开注视它们的他人的眼睛。只要目光相遇，就不再是两个人，就有独自一人存在的困难。这种交流，这个词是恰如其分的，在极短的时间里实现了一种转换，一种换位：两种‘命运’，两种‘观点’的交叉换位。由此产生了一种同时的相互限制。你有我的形象和外表，我有你的形象和外表。你不是我，因为你看见我，我看不见我。我缺少的东西就是你看见的我。你缺少的东西就是我看见的你，如果在我们相互认识之前，我们越反省，我们就越是其他人……”②

294

① 《错误的思想》，200 页。

② 《实记》第一卷，42 页。

随着我们接近这半个世纪，越来越清楚的是，在同时代人中，具体化和他人是反省和感觉的迷宫，一种感性反省的迷宫。直至这个著名的转折，《人类的命运》中的一位人物提出问题：如果确实我注定是我，在我看来一种绝对的差异存在于我亲耳听到的他人和我，作为我自己的“独一无二的怪物”之间，那么在所说的和所做的事情，功绩和过失之外，甚至在罪行之外，谁能像接受自己那样被他人接受？但是，和萨特一样，马尔罗也读过弗洛伊德的著作，不管他们最终对弗洛伊德有什么想法，他们都是在弗洛伊德的帮助下学会认识自己的，这就是为什么当我们在这里试图找出我们的时代的某些特征时，我们认为在他们之前揭示作为其出发点的一种身体的体验更能说明问题，因为他们的前人已经有身体的体验。

*

承认在意识和它的语言之间，意识和它的身体之间有一种奇特的关系，是这半个世纪的研究的另一个特点。日常语言以为能把不靠符号就能存在和想象的一个物体或一种意义与词语对应起来。但是，长期以来，日常语言在文学中遭到摈弃。虽然马拉梅(Mallarmé)与兰波(Rimbaud)的文学活动相去甚远，但仍有共同之 295 处，他们的文学活动使语言摆脱“明证”的检验，相信语言，以便创造和获得新的意义关系。因此，在作家(如果他曾经是作家的话)看来，语言不再是交流从别处给出的意向的单纯工具或手段。目前，语言和作家融为一体，语言是作家本人。语言不再是意义的仆人，而是表达活动本身，会说话的人或作家不必像普通人预先考虑其行为的细节和方式那样有意识地支配语言。从此以后，除了置

身于语言中和运用语言,没有别的理解语言的方式。作为语言专业人员的作家是有风险的专业人员。他的表达活动从一部著作走向另一部著作,正如在人们谈论画家时所说的,每一部著作都是作家建造的一个阶梯,他将冒着同样的风险站在这个阶梯上建造另一个阶梯,这就是人们称之为作品的东西,一系列由于生命的结束或由于表达能力的枯竭而终止的尝试。作家始终重新开始与一种语言进行较量,因为他没有掌握语言,因为语言没有作家就什么也不是,并且有它的变化和优美,始终需要作家的劳动。内容和形式,意义和声音,概念和实践之间的区别也像前面提及的身体和精神的界限那样变得模糊。同绘画一样,从"表达的"语言到纯粹的语言,文学也摆脱了与物体和已完成的艺术作品的类似。正如波德莱尔所说的,有完成的作品,但人们不能说它们已经实现,有未完成的作品,但它们表达了它们的真正意思。表达的特点仅仅在于接近。

这种语言的动人之处是本世纪相互憎恨的作家所共有的,但是,它从此以后确保了作家之间的相似。早期的超现实主义具有296 反抗语言,反抗意义和反抗文学本身的外表。真实情况是,在某些随即得到纠正的摇摆不定的表达方式之后,勃勒东(Breton)并不准备为无意义取消语言,而是准备重建某种深刻的和基本的言语用法,他认识到,所谓"自动的"本文远不能给出一个令人满意的关于言语的例子[①]。正如莫里斯·布朗肖(Maurice Blanchot)在著名的论文《你为什么写作?》中所说的。当勃勒东描写长期以来作家提到的,要求作家陈述无名称之物和给予它一个名称的言语任务

① 参见《黎明》,《自动语言》。

或使命时，他已经作了回答。他最后说[1]，在这个意义上，即在显示和表现的意义上，写作决不是一项无益的和轻浮的工作。反对批判功能或有意识非难的论战并不是为了把言语交给命运和混乱，而是力图使语言和文学回到其任务范围内，使语言和文学摆脱有才华者的雕虫小艺和文学世界的小秘诀。应该追溯会说话的人还不是文学家、政治家或慈善家时的单纯、青春和一致之点，追溯勃勒东在别处谈到的“最高点”，在那里，文学、生活、道德和政治都是等同的，能相互代替，因为我们每个人实际上都是同样会爱或会恨，会读或会写，能接受或拒绝政治命运的人。既然超现实主义在进入过去时摆脱其局限性，——同时也摆脱其锐利性——我们就不能再用其最初的拒绝来界定它，在我们看来，超现实主义是对本世纪从一个十年到另一个十年说出的自发言语的回忆之一。

同时，在我们的记忆中，超现实主义与这些回忆交织在一起，与之一起构成我们的时代的恒常性之一。超现实主义者最初十分爱戴，后来嗤之以鼻的瓦莱里，在其法兰西学院院士的形象下面仍非常接近超现实主义者的语言体验。因为人们没有注意到，他用以反对表达文学的东西，不是如同人们以为很快能看出的那样，建297立在语言和韵律学约定之上的一种纯练习的文学，这些约定之所以有效，是因为它们是复杂的，总之，是不合逻辑的。之所以在他看来有诗语言的本质（他有时甚至说：文学语言的本质），是因为诗语言不亚于它所告诉我们的东西，是因为在诗语言中，意义重新要求词语本身，而不是重新要求用于传递意义的其他东西，是因为人

① 《正当防卫》。

们简述一部作品只是在于有必要重读它，是因为在这方面，观念通过词语产生不是根据在普遍语言中词语具有的词汇意义，而是根据更具体的意义关系，并且依靠词语归之于词语的历史和用法的意义光环，依靠词语在我们中过着的和我们在词语中过着的，不时导致充满意义的这些偶然性，即伟大的书籍的生活。瓦莱里以自己的方式向形成语言的现实主义用法的整个意义重新要求同样的语言一致。

有些人看到了弗朗西·蓬日(Francis Ponge)称之为语言的"语义深度"，萨特称之为语言的"表达根基"的东西，即语言固有的表示能力——如同手势、语调、语音那样表示在语言根据现行约定部分地表示的东西之外的生存变化。从这些东西到克洛代尔称之为词语的"可理解量"的东西并不遥远。在散文的现代定义中，也有关于语言的同样看法。在马尔罗看来，学习写作就是"用自己的声音学习说话"[①]。让·普雷沃(Jean Prévost)在以为"如同民法典那样"写作的司汤达那里，发现了在强意义上的一种风格，即词语、形式、叙述材料的一种新的和纯属个人的排列，符号之间的一种新的对应方式，司汤达特有的对语言结构的一种难以察觉的改造，经过多年的使用和生活形成的，已成为司汤达本人，最后能使他即兴创作，人们不能说它是思想体系——因为司汤达并没有意识到——的体系，更确切地说，言语体系。

298

因此，语言是这种特殊的结构，如同我们的身体，它给予我们的东西多于我们放入其中的东西，也许我们在说话的时候知道我

① 《艺术心理学》。

们的思想,也许我们倾听其他人。因为当我倾听或当我阅读的时候,词语并非始终触及在我之中已有的意义。词语有特别的能力把我引到我的思想之外,词语在我的个人世界中制造其他的思想得以进入的裂缝。让·波朗(Jean Paulhan)说得好:“至少在这个时刻,我是你。”正如我的身体只不过是一团物质,体现为指向外面的行为,同样,被单独对待的语言的词语也只不过是一个含糊的或普通的观念与之对应的惰性符号,当言语行为把词语连接在一个惟一的整体中时,词语突然充满了一种进入他人的意义。精神不再是单独的,它在行为的边缘,在词语的边缘,通过一种自然发生萌发。

*

如果我们的人的概念的变化不是在与一种体验的明显一致中,那么它们就不能在我们中遇到很多共鸣,不管是学者还是非学者,我们都分享这种一致,因此,这种一致比其他的一致更有助于造就我们:我指的是政治关系和历史的一致。

在我们看来,我们的同时代人至少自三十年以来在这种关系下经历了一种更危险的冒险,类似于我们以为在我们与文学的关系或我们与身体的关系的小范围内经历的冒险。通过分析使精神概念消失在身体概念或语言概念中的同一种模棱两可,显然已进入我们的政治生活。这里和其他地方一样,由于混合在这里可能导致动荡和混乱的严重情况,越来越难以把暴力的东西和观念的东西,能力的东西和价值的东西区分开来。 299

我们在世界政治正式地合乎法律的一个时代中长大。最终使法律的政治信誉扫地的原因,是人们看到1918年的两个战胜国向

重新成为强国的德国让出它们以前拒绝给予魏玛德国的东西。在这之后不到六个月，德国占领了布拉格。因此，证据是充分的：战胜国的法律政治是其优势的面具，战败国对“权利平等”的要求是正在逼近的德国优势的要求。人们始终处在力量关系中和生死斗争中，退让是软弱，得寸进尺。但是，重要的是，法律政治的衰落并没有使我们的同时代人完全回到力量或实力的政治中。显而易见，犬儒主义或政治的伪善也已经信誉扫地，舆论对此十分敏感，政府直到最后几个月仍然注意避免遭到舆论的反对，仍然不公开地或实际宣布诉诸赤裸裸的力量。

因为真正地说，在战争刚结束的时期，人们几乎都能说没有世界政治。各种力量不再对峙。人们已经搁下许多公开的问题，但是由于这个原因，有“无人区”，中立区，临时或过渡政府。完全被解除武装的欧洲度过无侵略的时期。众所周知，几年以来事情发生了变化；从世界的一端到另一端，在两个敌对的大国之间的中立300 区不再是中立的；武器出现在“无人区”；经济援助成了军事援助。我们清楚地看到，回到力量的政治是不容置疑的。人们会说，始终能用和平宣言掩盖暴力，人们会说，这就是宣传。然而，如果考察强国的行为，我们会问自己这是否只不过是借口。所有的政府可能相信自己的宣传；在目前的混乱中，所有的政府可能都分辨不出什么是真的，什么是假的，因为在某种意义上它们共同说出的东西都是真的。每一种政策实际上既可能是好战的，也可能是和平的。

在这里，有必要对在当代政治中具有普遍性的一系列奇怪做法进行分析。例如，十分相似的清洗和秘密政治的做法，或第五纵队政治的策略。马基雅维里已经指出这些做法的秘密，但随着时

间的流逝，这些做法在今天倾向于成为制度。不过，仔细思考一下，这意味着人们始终指望找到敌人的同谋者和内部的叛徒。所以，这就是承认一切原因都是含糊的。在我们看来，今天的政治与过去的政治的区别在于这种对它们自己的原因的怀疑和为消除原因而采取的权宜之计。同样的基本不确定性也表现在政府领导人在转向或改变方针时的单纯中，当然，这些变化不可能得到如实的承认。总之，人们在历史上很少看到一位政府领导人免去一位杰出的久经考验的总司令的职务，差不多把在几个月之前拒绝给予他的东西给予其继任者。人们很少看到一个强国拒绝干预，以便制止正在入侵一个邻国的其保护国之一，并在一年的战争之后建议恢复原状。只有在各国人民反对战争，各国政府不能正视战争，不敢言和——因为这是示弱的表现——的世界里，这些改变才能 301 被理解。纯粹的力量关系随时都在变化：人们**也**想为自己造舆论。军队的每一次调动**也**成了一种政治活动。人们所做的一切更多地是为了把敌人置于某种精神上的处境，而不是为了得到某种实际结果。由此产生了**和平攻势**的特殊概念：建议和平，就是解除敌人的武装，争取舆论，也可以说赢得战争。但与此同时，人们也完全知道，不应该丢面子，过分宣扬和平可能会鼓励敌人。因此，双方交替使用和平的言语和力量的威慑，词语的威胁和实际的让步，或把两者结合起来使用。和平建议是以一种令人气馁的语调提出的，并伴随着新的准备工作。没有人愿意缔结协定，也没有人愿意中止谈判。这就是所有人在几个星期或几个月里看到的停战，没有人愿意使停战在相互容忍，但不再相互说话的恼怒者之间变得合法，停战。人们劝说一个前盟国与一个前敌国签定一个它不同

意的条约。但人们指望它拒绝签定条约。如果它接受的话，则是一种背叛。这就是为什么我们有一种不是和平的和平。除了在战士和居民看来，战争也不完全是一种战争。人们让朋友去作战，因为当人们提供给朋友决定性的作战武器时，确实在冒战争的风险。人们在敌人面前后退，人们试图把敌人引向受攻击的陷阱，使敌人犯错误。每一个政治活动除了其明显的意义，还包含一种相反的和潜在的意义。在我们看来，政府不知所措，在手段和目的最微妙关系中，政府不能理解其实际所为。辩证法进入我们的报刊，但这302 种疯狂的辩证法转向自身，不解决问题。我们觉得在这一切中伪善少于混乱，恶意少于困惑。

我们不说这没有危险：人们可能间接地参加战争，战争可能在这种大政治的一个转折点上发生，这种大政治只不过是能引发战争的另一种政治。我们只是说我们的政治的这些特点最终表明战争没有内在的原因。即使战争源于这一切，人们也没有理由说战争是不可避免的。因为当前世界的真正问题不完全在于两种意识形态的对抗，更多地在于面对这两种意识形态都无法控制的某些重大事件时表现出来的同样恐慌。如果战争发生，可能由于牵制和厄运。

在亚洲，两个大国的对抗已经和正在显露。然而，不是一个政府或另一个政府的魔力使像印度和中国那样长期以来人民饥寒交迫的国家最终摆脱饥荒，软弱，混乱和腐败，而是无线电的发展，教育和报刊的普及，与外界的交流，人口增长突然使古老的社会无法应付。可耻的是，我们欧洲人的烦恼使我们看不到在那边被提出的实际问题，任何一种人道主义都会关注欠发达国家的悲剧。随

着这些国家的觉醒，世界自我愈合。先进国家可能第一次面对它们的责任，问题是人类不分为两个大陆。事实本身不是阴暗的。如果我们能摆脱我们自己的烦恼，我们就不会认为事实是不重要的。然而，不幸的是，所有的西方学说都是目光浅短的，不能面对开发亚洲的问题。自由经济的经典办法或美国资本主义的办法看来不能使印度的工业设备很好地运转起来。至于马克思主义，它被认为能确保一种已有的经济结构从寄生的资产阶级手中转到高度觉悟的和有文化的前无产阶级手中。使一个落后国家转入现代生产形式完全是另一回事，曾经在俄国被提出的问题目前在亚洲 303 被提了出来。不管马克思主义在这个任务面前有了重大的修改，还是马克思主义实际上放弃其深深扎根于工人阶级历史中的革命观念，还是马克思主义用国家消亡的论点和作为普遍阶级的无产阶级的论点代替从上面指导的和处于停顿状态的财产转移的革命蔓延，都不会使人感到惊讶。然而，这意味着苏联并不十分支持的中国革命在很大程度上出乎马克思主义政治的预料。因此，当亚洲作为一个积极因素加入世界政治中时，欧洲提出的概念都不能有助于我们思考亚洲的问题。在这里，政治思想局限于历史的和局部的形势，在这些庞大的社会中迷失了方向。这也许是使敌对国家变得谨慎的原因，这是我们的和平机会。敌对国家也可能试图诉诸战争，战争不能解决问题，但能拖延问题。世界政治是复杂的，因为世界政治依据的概念过于狭窄，所以不能涵盖其研究领域。

*

如果最后应该从我们的叙述中得出一种哲学表达式，那么我

们说，我们的时代可能比任何其他时代更多地认识到和正在认识到偶然性。首先是恶的偶然性：在人类生活的初期，没有一种力量能把人类生活引向灭亡或混乱。相反，我们已经看到，我们的身体或我们的语言的每一个行为，政治生活的每一种活动都自发地考虑他人，在其特殊性中向着一种普遍意义超越。之所以我们的主动性陷入身体的泥泞之中，语言的泥泞之中，或在我们看来已完成的这个巨大世界的泥泞之中，不是因为一个恶神以其意志反对我们：而是因为一种消极的抵抗，一种被动的抵抗，一种意义的衰弱——一种来源不明的厄运。但是，善也是偶然的。人们不能在抑制身体的时候驾驭身体，不能在处于思想中的时候驾驭语言，不能在作价值判断的时候驾驭历史，始终应该切合这些情境的每一个情境，情境的自我超越是自发进行的。发展不是必然地出于一种形而上学的必然性：人们只能说，体验很可能最终排除不合实际的解决办法，最终摆脱困境。但是，以什么为代价，需要多少曲折？原则上并不排除人类像一个没有完成的句子那样中途而殁。

当然，在人的名称下被认识，以人们所知的自然属性规定的所有存在都共有一种理性，一种使文化成就传递给所有人并且仅仅传播给人的对存在的开放。但是，我们以人的目光重新发现的这种智慧也能在施虐狂的最残酷形式中，在意大利绘画中见到。正是这种智慧使在人之中一切都是可能的。人完全不同于动物物种，因为人没有与生俱来的东西，人是偶然性的场所，时而以在人们谈论希腊奇迹意义上的一种奇迹的形式，时而以一种无意向的厄运的形式。出于同样的原因，我们的时代与用低级的东西解释人相去甚远，也与用高级的东西解释人相去甚远。用列奥纳多·

达·芬奇的性经历,或者用列奥纳多·达·芬奇是其工具的某种神力,或者用某种能创造美的人之本性来解释《蒙娜丽莎》,就是顺从追溯以往的幻想,就是预先实现有价值的东西——就是低估无与伦比的人的因素:由命运造成的一种生活重返自身,自我恢复和自 305 我表达。如果今天有一种人道主义,那么它将摆脱瓦莱里在谈到"我们一直能想象的在人之内的小人"时指出的幻想。有时,哲学家以为能用物体在我们的视网膜上形成的映象或形象解释我们的视觉。因为他们假设在视网膜映象的后面有带着他自己的眼睛的第二个人,能看到第一个人的另一个视网膜映象。但是,依靠在人之内的小人,问题仍没有得到解决,需要理解一个身体是如何产生活力的,这些无理智的器官是如何形成知觉的。"在人之内的小人"只不过是我们的出色的表达活动的幻想,值得赞美的人不是这种幻想,而是处在其脆弱的身体中,处在已经说了很多东西的一种语言中,处在一种蹒跚的历史中,集中精力和开始看,开始理解和开始表达的人。今天的人道主义不再有装饰和礼节的东西。它不再喜欢人和撇开身体,不再喜欢精神和撇开人的语言,不再喜欢价值和撇开事实。它只是审慎地和害羞地谈论人和精神:精神和人从不存在,精神和人在身体得以成为动作,语言得以成为作品,共存得以成为真理的运动中显露。

在这种人道主义和经典学说之间,几乎只有一种同名异义关系。它们以一种方式或另一种方式肯定具有神权的人(因为必然发展的人道主义是一种世俗化的神学)。之所以大理性主义哲学与启示宗教发生冲突,是因为大理性主义哲学用某种形而上学的机械论来对抗神的创造,而形而上学的机械论仍然回避一个偶然

世界的概念。今天,一种人道主义用一种世界的解释对抗宗教:它从对偶然性的认识开始,它是在事实和意义,我的身体和我,我和他人,我的思想和我的言语,暴力和真理之间一种奇特连接的连续证实,它完全拒绝解释,因为解释破坏了组成我们的混合,使我们不能理解我们自己。瓦莱里深刻地指出:"我们不知道上帝能想些什么"——他在别处对此加以解释,上帝也是魔鬼。《我的浮士德》中的魔鬼说得好:"我是没有肉体,不睡觉和不思维的存在。一旦这些可怜的疯子离开了本能,我就迷失在其头脑中这些兴奋——他们称之为'观念'——无常,无用和深奥之中……。我陷入我以为有时能理解我,不同于往常的这个浮士德中,好像在世界之外有另一个世界!……在这里,他自我反省,以头脑中的东西自娱,他反复思考叫做思想(Pensée)的他知道的东西和他不知道的东西的这种混合(……)。我不会思维,我没有灵魂……"[1] 如果思维是回到自身,在两个分心之间插入我们得以看见某东西的一小片空间,那么思维是人的事情。

观念是严厉的——人们传授给我们词语——几乎是令人眩昏的。我们应该想象许多错综复杂的自发方法,它们有时被重新采用,有时被印证,有时被证实,但需要走过多少弯路,经过多少曲折——任何事情都取决于本身。人们明白,我们的同时代人在他们和我们一样隐约看到的这个观念面前退却,转向某个偶像。法西斯主义是(研究现象的其他方式不在此限)一个社会在道德和社会结构的偶然性是明显的一种形势面前的退却。对新事物的恐

---

① 《我的浮士德》,157 页。

惧，唤起和重新肯定了历史经验曾经使用过的观念。一种神秘主义文学在当今法国的受宠是某种类似之物。以我们的经济、道德和政治观念处在危机之中为借口，神秘主义思想试图建立仍然不能回答我们的问题，但被认为含有一种秘密，人们指望在沉思留给我们的材料时能识别的制度、道德和文明形式。艺术，文学，以及 [307] 哲学的作用是创造神圣的事物，神秘主义则寻找现存的神圣事物，例如，在太阳的崇拜中或在美洲印第安人的宗教中，神秘主义不记得人种学不断向我们证明古代的天堂通常是由哪些恐怖，哪些碎片，哪些无能构成的。最后，对偶然性的恐惧到处都存在，甚至在对揭示偶然性作出贡献的学说中。马克思主义整个地建立在通过人的实践对自然的超越之上，今天的马克思主义者则隐瞒世界的这种变化所包含的危险。天主教，特别是在法国，经历了一个强劲的研究运动，与此相比，本世纪初的现代主义显得多愁善感和模糊，等级制度重新肯定了神学对禁书目录解释的最陈腐形式。人们理解等级制度：人们确实不能认真思考存在的偶然性和遵守禁书目录。宗教确实与少量的解释性思想联系在一起。弗朗索瓦·莫里亚克(François Mauriac)在最近的一篇文章中指出，如果无神论仅仅否定哲学家和学者的上帝，观念中的上帝，那么无神论可能有一种差强人意的意义。但是，如果没有观念中的上帝，没有世界的无限的和创造的思想，那么基督就是一个人，基督的诞生和受难就不再是上帝的行为，人类命运的象征。期待一种宗教把人类设想为季洛杜(Giraudoux)所说的漂亮话“中空的女像柱”，是没有道理的。但是，重新回到一种解释的神学，被迫地重新肯定现实存在(Ens realissimum)，将导致宗教反省试图回避的一种整体超验

性的所有结论:教会,教会的圣物,在可见事物之外不可证实的教会的秘密又一次脱离实际社会,道德原则的天堂和生存的人间又一次分离,哲学的怀疑又一次只不过是一种形式,厄运又一次叫做308 撒旦,与厄运的斗争已经取得胜利。神秘主义思想在辩论中赢了一分。

在基督教徒和其他人之间,在马克思主义者和其他人之间的对话又一次变得困难。在知者和不知者之间,能有真正的交流吗?如果人们在国家共产主义和国家消亡之间没有看到辩证的关系,而另一个人说他看到了这种关系,该如何解释?如果人们没有看到在福音书和西班牙教士的角色之间的关系,而另一个人说两者并非不可调和,该如何解释?如果所有参与文化,文学生活和教育的人一旦抛弃偶像,沉湎于一起反省的幸福,那么人们会突然想象什么是文化,文学生活和教育……。但是,这种想象不是合乎情理的。之所以我们的时代的争论十分激烈,是因为我们的时代抵制一种近在咫尺的真理,是因为在厄运的威胁下,我们的时代可能比任何一个时代更倾向于直截了当地承认命运的变化。

XII 随笔

309

1 妄想狂的政治

1948年2月14日的《纽约时报》发表了其特派记者C.-L.舒尔茨伯格的一篇文章，我们有幸能读到它。标题是：欧洲的反红色运动产生奇特的联盟。副标题：新的联盟寻求左派的支持，以便把劳动者纳入其阵营。文章的主要部分如下：

“欧洲反共阵线的逐渐发展导致奇特的意识形态联合和离奇的政治田园诗。在希望得到马歇尔计划援助的国家中，几乎所有的重要政治联盟都竭力寻求左派的支持，表现出某种程度上的‘左派’倾向，以得到劳动者的支持和避免反动派的嫌疑(……)。在法国，‘第三种力量’的政府联盟和属于右派的戴高乐主义运动都不断地寻求工人的支持。以前在中国和西班牙站在左派一边，现在是戴高乐的主要顾问之一的安德烈·马尔罗，向我提供了维克多·塞尔日(Victor Serge)去年在墨西哥死之前写给他的一封信。信中说：

310

——‘我想对你说，我以为你采取的政治立场是勇敢的，

多半是合理的。如果我在法国,我也可能进入与你参加的运动合作的社会党人行列。我把你们的运动的选举获胜当作向立即拯救法国迈出的一大步(……)。最后的胜利将取决于你和许多其他人完成我称之为你们的双重任务的方式:与欧洲复兴的敌人作斗争,战胜我们每一个人都面临的危险。'"

舒尔茨伯格继续写道:

"马尔罗先生总是说,如果莱昂·托洛茨基在政治斗争中战胜了约瑟夫·斯大林,那么他本人今天应该是托洛茨基主义的共产党人。因此,塞尔日先生具有同样的想法并不令人惊奇。维克多·塞尔日·奇巴尔士(Victor Serge Chibaltchish)死时的年龄为52岁,他是著名的奇巴尔士,企图暗杀沙皇亚历山大二世的俄国民意党成员的孙子。在墨西哥,他是托洛茨基先生的好朋友,直至后者被暗杀。"

"(……)人们在组织真正自由的欧洲工人运动,反对受莫斯科指使的左派专政的活动中遇到的最大困难之一是同时避免与极右派妥协的倾向。"

"另一个问题是如何使社会党人和非社会党人合作,许多社会党领导人想取得新的自由工会的信任。但是,美国顾问特别坚持在任何政治活动——包括西方社会主义——之外维持这种运动的必要性。"①

① 由我们翻译。

*

1948年3月9日的《纽约时报》刊登了纳塔利·塞多娃·托洛茨基的一封简短的回信。事实上，她的信经过编辑后被压缩了。311 全文如下：

致《纽约时报》总编辑

亲爱的先生：

我注意到贵报的驻外记者，C.-L.舒尔茨伯格先生在1948年2月14日的《纽约时报》上一篇发自法国的电讯。马尔罗先生的说法是完全不真实的，因此，我恳切地要求贵报能发表本回信，虽然本信不可避免地为时已晚。

人们极其愤怒地看到，马尔罗在与斯大林主义密切合作了几年之后，在与法国反动中心联盟的时候，却扮演托洛茨基主义同情者的角色。在那里，只有一种以诽谤的新形式出现的一个不再能为自己的未来负责的革命者新榜样。马尔罗从来就不是一个托洛茨基主义的同情者。相反，他始终是托洛茨基主义同情者的敌人；他是在卑鄙的莫斯科审判中尽力使公众注意力离开实现的人，他在《纽约时报》上把莫斯科审判当作托洛茨基和斯大林之间纯属个人的争吵。当马尔罗作为戴高乐政府，与斯大林主义者的联合政府的情报部长，查禁法国的托洛茨基主义报刊时，他的行为完全是马尔罗的虚伪宣言的充分写照。人们不止一次地看到想把托洛茨基主义和法西斯主义混淆在一起的可耻企图。表面上与斯大林主义决裂的马尔罗只是笨拙地仿效他以前的主子，试图在托洛茨基主

义和反动派之间建立一种联系。

维克多·塞尔日的名字可以在这里用于使人相信托洛茨基主义支持戴高乐运动的无稽之谈。塞尔日和托洛茨基的决裂是彻底的,许多公开发表的文章能证明这一点。托洛茨基在《俄国反对派报》第73期(1939年)上写道:"朋友们问我维克多·塞尔日对第四国际是什么态度。我们只能回答说,是一个反对者的态度……作为第四国际的俄国分部大体上拒绝承担对维克多·塞尔日的政策的一切责任。"在《俄国反对派报》第79期上,莱昂·托洛茨基还写道:"维克多·塞尔日?他没有明确的观点。他的教训人的态度和许多其他人的态度一样,是把革命引向反动的桥梁……"舒尔茨伯格先生暗示,在塞尔日和在墨西哥的托洛茨基之间,仍然存在着友谊关系。他显然不知道塞尔日是在莱昂·托洛茨基死后十三个月于1941年9月到达墨西哥的。塞尔日致马尔罗的信只能证实托洛茨基所说的塞尔日缺乏观点。

312

不管马尔罗或其他人想干什么,他们都不能污蔑托洛茨基和他开创的运动。

请接受我的敬意。①

纳塔利·塞多娃·托洛茨基

库利亚坎,墨西哥,1948年2月16日

*

我们中的一位认为这篇文章是美国朋友写的,为了有可能说

---

① 由我们翻译。

服斯大林，这位美国朋友在马尔罗对托洛茨基观点的原则同情宣言上作了补充，评论如下：

“出于两个原因，马尔罗的这种承认非常出人意外。首先，他好像肯定了众所周知的斯大林的观点，斯大林认为托洛茨基分子实际上是与盖世太保一起工作的法西斯分子，——相应地，戴高乐主义者也是法西斯分子。非常奇怪的是马尔罗在这个时候说出自己的不满。此外，虽然他尊重托洛茨基，但在二十年的政治活动中，马尔罗从来没有在行动中表明他喜欢托洛茨基甚于斯大林。托洛茨基在莫斯科审判中就他们的革命者生活和荣誉的一个问题上为自己辩护时提到了马尔罗，在这个惟一场合，马尔罗却拒绝表态。在1937年2月的第二次审判时，一位俄国记者弗拉基米尔·罗姆作证说，他曾经在1933年7月巴黎布洛涅树林秘密会见托洛茨基，并从他那里得到在俄国进行破坏活动的指示。托洛茨基立即通过《纽约时报》进行辩解，他是在1933年7月到达法国的，在之后的一个月里，他在鲁昂度过几个星期，因病住在马尔罗的家，在7月的最后一个星期，马尔罗与拜访他的那些人在一起。在马尔罗到达纽约后，他邀请马尔罗作证和澄清事实。马尔罗拒绝作证。从此以后，托洛茨基宣布马尔罗是斯大林分子，是1926年中国工人阶级失败的负责者之一(1937年3月8日墨西哥《环球报》电讯)。马尔罗在致《纽约时报》的一封信(3月17日)中‘就超越托洛茨基先生的人格和他自己的人格的争论实质，保留在今后作出回答的权利’。回答至今还

313

没有公诸于世,人们始终无法知道马尔罗在什么时候和为什么与他多年来一直为之辩护的斯大林政治制度决裂。"①

*

人人都知道——除了C.-L.舒尔茨伯格——维克多·塞尔日多年来已不再是托洛茨基分子。在1939年1月,伯纳姆(Burnham)和沙赫特曼(Schachtman),当时是托洛茨基的社会工人党成员,在《新国际》上发表了一篇反对"退缩的知识分子"和"失望之联盟"的文章,托洛茨基的最后一本书的编辑者包括维克多·塞尔日,以及参加"变节者会议"的胡克(Hook)、伊斯曼(Eastman)、苏瓦林(Souvarine)和其他人。在托洛茨基主义和托洛茨基之间无任何共同之处,正如他的遗著《保卫马克思主义》(先锋出版社,1942年12月)告诉我们的,接近和追随托洛茨基主义,乃至参与其中的"退缩的知识分子"队伍没有权利把托洛茨基主义拖入他们的灾难中。

314

记者不仅仅是无知的。在记者身上,有双重间谍的嫌疑。人们以为C.-L.舒尔茨伯格至少带着一点点赞同倾听马尔罗,否则就不可能有交谈。马尔罗解释说,他把他给予托洛茨基主义的行为的意义给予他今天的行为,如果这种意义被证明是有效的话。舒尔茨伯格返回之后,刺了一下在一群伪君子中间的马尔罗。他的个人动机(强烈的或是不强烈的,我们将在后面叙述)已被遗忘,仅留下在世界反共欺骗活动中的一个阴谋。②

---

① 由我们翻译。

② 我们暂时不假定马尔罗已经意识到阴谋。但是,他当时只不过是阴谋的受骗者。按照邦雅曼·佩雷(Benjamin Péret)的说法(《战斗》,1948年6月3日),维克多·塞尔日的来信的真实性受到其儿子有根据的怀疑。

但是,他不是不写文章的记者,文章能显示出他的伪善。我们无意中碰见他正在向他的听众讲话。舒尔茨伯格在为《纽约时报》写文章时,并不感到不安:他公开提到想把新的工会排斥在政治和"西方社会主义"意识形态之外的美国顾问。在我们的顾问看来,社会主义的框架是否仍然过于危险?我们的联盟为披上红色外衣所做的努力是否事先已付诸东流?阴谋的第一批受骗者是不是那些策划阴谋的人?这一切是否公开刊登在一家美国大报上?在该报的读者看来,这一切是否不言而喻?这引起我们的深思。

至于马尔罗的"托洛茨基主义",通过我们的引文的暗示,我们隐约看到事情的经过。马尔罗尊重托洛茨基,如果托洛茨基能改变发生在苏联和世界的事件的进程,马尔罗会跟随他。但是,他不再相信托洛茨基会成功,他相信苏联政治制度的革命意义。尽管 315 他不必表态反对莫斯科审判,他也不想表态,或不想立即表态,因为最终说来他转而赞成共产党政策。总之,这就是在《人类的命运》和《希望》中表明的态度。当托洛茨基考验马尔罗和遭到拒绝,宣布马尔罗是斯大林分子——因为马尔罗实际上做了所有的保留(这仅仅使他的转变更具有感染性),拒绝做任何可能妨碍共产党行动的事情——时,没有需要说的东西。一个人不可能受到所有人的尊重,人是他自己选择的所作所为,哪怕是默默选择的。

我们由此进入妄想狂的政治,因为我们的美国记者想在今天的马尔罗中重新找到共产党人的永恒本质,或者马尔罗想在戴高乐运动中重新找到托洛茨基主义的一种替代物。这就是第一个原因。马尔罗是假马克思主义和反动精神的混合物。因此,他实现了马克思主义和反动派——托洛茨基主义的斯大林主义定义——

的折衷。他因而在为斯大林主义的宣传服务。客观上，他是一个斯大林分子，我们可以不受约束地得出结论，主观上他可能仍然是一个斯大林分子。总之，他没有对他与斯大林主义的决裂作出解释。他对自己的托洛茨基主义倾向的承认不也是和鲁巴霍夫(Roubachof)的承认一样，是他能为斯大林分子提供的最后服务吗？这就是人们能称之为政治中极端客观思想的一个例子。在我们的记者看来，马尔罗显然不是他认为的人，甚至也不是在可观察的历史运动中的人，即反斯大林分子。在深层次的历史——即在无产阶级革命面前的世界恐惧——中，他却是斯大林分子，因为一个加入法兰西人民联盟的人的反斯大林主义，显示出苏联的政治制度具有革命政治制度的欺骗性，并最终为该政治制度的宣传服务。按照这种说法，杜鲁门也是斯大林分子，因为整个政治世界已被苏联和美国之间的争斗激化。在这里，词语不再表示任何意义。316 正如在莫斯科审判中，词语“破坏分子”和“间谍”不再具有可确定的意义，仅仅是称呼“反对派”的哗众取宠的方式。简单地以无产阶级的历史目的的名义来判断，目前的整个世界不是无产阶级的，而是平均和融合在无产阶级的各个部分中。想成为最能体现历史和最客观的思想，最终无视事件的经历者感受到的所有差别，沉湎于幻想之中和处在主观性的极点。

在马尔罗方面，当他宣布他今天的戴高乐主义本质上并非不同于他昨天的准托洛茨基主义，或(1948 年 3 月 31 日的《十字路口》：马尔罗和伯纳姆的对话)法国的反共产主义是“某种类似于第一共和国的东西”时，他在政治上陷入极端的主观。他显然装作没有看见不会使人想起国民公会议员的法兰西人民联盟成员。他说

了他以为的实话，他把一种随意的意义给予他的行为。此外，在他的政治意志和体现这种政治意志的机器之间的关系不仅仅是含糊的；他的政治意志就在这种意志之中。他主张自由(3月5日在普莱埃尔厅的讲演)。他在谈到艺术时说："(……)这种成果只有通过一种自由的研究才具有价值。这不是因为我相信废除书报检查制度的优越性(我出于其他原因相信它)，我才这样说的。而是因为与发现的顽强意志对立的一切东西(……)窒息艺术家最有活力的才能。因此，我们宣布维护这种研究自由的必要性，反对想预先规定研究方向的任何企图。"他接着说："在我们看来，政治自由和精神自由的保障不在于政治自由主义，这种政治自由主义在斯大林分子前已被判处死刑；自由的保障是为所有公民服务的国家力量。"在创作自由和国家力量之间摇摆的意向的模棱两可相应于把少数前共产党人(在领导层中)和活动分子聚集在一起的运动的模棱两可，选举表明他们大多数是保守的。由于屈从不惜任何代价 317 做某事的感情，马尔罗只有通过他自己的过去才能理解他的运动，他暗示他仍然没有改变立场，他今天的戴高乐主义就是他昨天的托洛茨基主义……(在此，有一个问题：如果托洛茨基战胜了斯大林，戴高乐将军是否也成了托洛茨基分子？)我们处在个人的迷雾之中。但是，在这个时候，如果他屈从自我的眩昏，那么马尔罗就不再是政治中的一个起因，他将被舒尔茨伯格所说的潮流冲走。由于得意忘形，他成了物体和工具。

极端客观的态度和极端主观的态度是思想和政治世界中的一个危机的两个方面。(仅仅在这个意义上，我们才能谈论马尔罗的斯大林主义；我们也能谈论斯大林分子的信仰主义，总之，谈论警

惕性的丧失。)在政治意志和政治意志附于其中的组织之间,很少有契和,马尔罗和斯大林分子都不能睁着眼睛承担他们的党所做的事情。在政治思想和实际历史之间,有着很大的距离,以致托洛茨基分子不能思考我们生活在其中的世界。人们只能在梦幻,信仰或谵妄性解释中找办法。只有通过对这种形势的认真观察,远离这些政党,政治活动才能重新变得健全,因为在目前,事情没有被基于一个规定的纲领的思想所理解。

*

人们可能认为,就《纽约时报》的一次访谈,抓住当代世界的一种毛病不放是过分的,——如果共产主义和反共产主义的共同作用并没有在同一个时候被所谓的"托洛茨基遗嘱"在《法兰西星期日周刊》(1948 年 3 月 21 日)上的发表所证实的话,正如这份周刊深刻指出的,托洛茨基遗嘱"必然会被共产党人和反共分子利用"。318 如果人们能证实托洛茨基在 1940 年已经放弃了在苏联之外进行无产阶级革命的观点和提出摧毁斯大林机器的无条件目的,那么人们也许会得到有利于斯大林主义的证据:托洛茨基实际上已经与苏联的所有敌人妥协;但与此同时,所有反共运动都可能会利用一位伟大的革命家。所谓的遗嘱的主要部分不可思议地适合这种双重作用。

"苏联的工人阶级应该利用这场战争向斯大林的波拿巴主义官僚政治猛烈开战。我们应该像列宁在第一次世界大战期间反对克伦斯基那样全力以赴。

我们知道,我们的胜利将必然导致法西斯主义的失败,即

使我们的活动可能帮助法西斯主义取得暂时的军事胜利。我将更进一步。我宣布，我们在苏联内部对该隐—斯大林的波拿巴主义官僚政治集团的胜利，是在进步的资本主义国家中无产阶级在世界范围内胜利的必要条件。事实上，一个斯大林式的假社会主义国家的存在改变了世界革命的观点，因为它的存在造成在进步的资本主义国家中的工人阶级犯错误。

长期以来，我相信在这些国家中的革命必然将导致斯大林集团的垮台和苏维埃民主的新生。

我认为，公开向全世界的工人宣布我不再持有这种观点是非常重要的(原文的重点句子)。

斯大林官僚政治最初只是附在工人国家的机体上的赘疣，现在成了工人国家的最高统治者，受具有一种险恶的历史意义的阶级利益激励的统治者。这种官僚政治对工人民主力量的胜利将为人类从来没有经历过的最黑暗的历史时期敞开大门。这将是斯大林的波拿巴主义官僚政治的新剥削阶级的演变时期。 319

我们必须认识到，苏联官僚政治的这种倒退表明了将成为领导阶级的无产阶级的先天无能，苏联将成为在世界范围内的一个新的和恐怖的剥削政治制度的先驱和雏形。(原文的重点句子)

如果苏联的无产阶级没有尽到责任，利用这场战争摧毁斯大林的剥削，那么我们将进入一个人类社会的衰退时期，接受极权官僚政治的统治。”

原文的按语说,原文可能被一个苏联间谍“在1940年7月底”窃取和送往莫斯科。三个副本可能留在“托洛茨基的一个私人朋友,基尔巴奇(Kilbatchiche,在法国名叫维克多·塞尔日的著名作家)手里”。维克多·塞尔日的一个同伴可能把它带回欧洲。

第四国际的国际秘书处的一份油印公报确凿地证实,这是一份赝品。当维辛斯基(Vichinsky)就这个问题接受美国报刊提问时,或当塞耶斯(Sayers)和 卡恩(Kahn)的被当作“反对苏联的大阴谋”的著作出版时,或当托洛茨基的遗孀要求纽伦堡法庭就所谓的希特勒—托洛茨基交易问题查阅德国政府的档案时,克里姆林宫为何不利用实际上能证明托洛茨基主义和纳粹主义的同谋关系的文件?为什么原文的按语来自托洛茨基分子的圈子,而按语的日期是1940年7月20日,暗杀则发生在8月20日?维克多·塞尔日自1936年以来就已经与托洛茨基在政治上决裂,托洛茨基被320暗杀之时他在法国,他何以能成为“遗嘱”的保管者?至于“遗嘱”的内容,它与托洛茨基生前一贯主张的论点是不相容的。

《第四国际》说:“(托洛茨基的)所有辩论都围绕着斯大林的独裁并不代表一个新的社会阶级的专政。在从1935年到1940年写的许多文章中,托洛茨基竭力为这种观点辩护。1939年末,美国的托洛茨基分子就俄国问题展开了一场激烈的争论。这个争论一直持续到1940年5—6月。托洛茨基通过一些文章和信件参与这场争论,后来出版的《保卫马克思主义》收入了这些文章和信件。这本篇幅为200页的书是在所谓的秘密遗嘱之前撰写的,在该书的自始至终,托洛茨基猛烈地抨击官僚是一个新阶级的观点。在与所谓的遗嘱同时撰写的《特别会议宣言》中,他也抨击这种观

点。"

下面是该文的片段：

"幸运的是，在十月革命遗留下来的成果中，有国有化工业和苏维埃集体化经济。在苏维埃这个基础上，工人能建设一个新的和更美好的社会。在任何情况下，我们都不能把这个基础交给世界的资产阶级。革命者的责任是坚决捍卫工人阶级夺取的每一个阵地，不管是民主权利、工资等级或人类的伟大征服，还是产生资料的国有化和计划经济。那些不能捍卫已经获得的成果的人决不可能为新的成果奋斗。我们竭尽全力保卫苏联，反对帝国主义敌人。但是，只有当人民能像以前对待沙皇的官僚政治和资产阶级那样对待斯大林的官僚政治时，十月革命的成果才能服务于人民。"(《第四国际》，1940年10月)

《第四国际》继续说：

"在1940年6月底(所谓的"遗嘱"完成后的一个月)，托洛茨基写了一篇题名为《我们不改变我们的路线》的文章，在 321 这篇文章中，他从帝国主义的法国在德国帝国主义面前败北中吸取教训，表示他相信欧洲无产阶级的革命未来。他写道：'在战败国，人民的状况已恶化到了极点。在社会压迫之上，又增加了民族压迫，民族压迫的重担也是由工人承受的。在所有形式的独裁中，一个外国征服者的极权独裁是最难以忍

受的……不可能在每一个波兰、挪威、丹麦、荷兰、比利时或法国的工人或农民的身后配备一个武装士兵……我们完全可以预见到在火药桶中的所有被征服国家的迅速变化……希特勒曾经扬言，他决心让德国人对整个欧洲乃至全世界统治'一千年'。但很明显，这种荣耀不会持续很久，不会超过十年。”(《第四国际》，1940 年 10 月)

第四国际的公报继续指出，所谓的遗嘱是对一份真正原文的篡改。在题名为《在战争中的苏联》的文章(1939 年 9 月 25 日)中，托洛茨基写道：

“如果目前的战争不导致革命，而是导致无产阶级的衰弱，那么仍然存在着另一种可能性：垄断资本主义的进一步衰弱，垄断资本主义与国家更紧密的结合和代替民主，如果民主仍然以一种极权政治制度存在的话。如果无产阶级不能掌握社会的领导权，就有可能在这种情况下通过法西斯波拿巴主义的官僚政治导致一个新的剥削阶级的形成。所有迹象表明，这将是一种没落的社会制度，显示出文明的衰落。在先进的资本主义国家中的无产阶级夺取了政权，但不能保持政权，把政权交给一个特权官僚集团——比如在苏联——的情况下，可能产生类似的结果。我们不得不承认，官僚主义重新产生的原因不是国家的落后性，也不是帝国主义的包围，而是无产阶级天生就不能成为统治阶级，因此，在回顾历史时必须承认，目前的苏联在各个方面是世界范围内一个新的剥削制度

322

的先驱。”(《保卫马克思主义》第9页)[1]

这只不过是一个假设(由托洛茨基在文章中分析其倾向的社会工人党的少数成员提出)——假设明确指出,先进的资本主义国家中的无产阶级已经在他们的革命斗争中失败。“遗嘱”把假设变成了论点,把革命任务交给惟一的俄国无产阶级。人们就这样把一种马克思主义政策歪曲为反共冒险。

周刊不怕承担自己的责任,使遗嘱的本文更接近于托洛茨基的刺客向《法兰西星期日周刊》的特派记者所作的,并于1946年发表在报刊上的陈述。雅克·莫尔纳(Jaques Mornard)提到“德国领事经常拜访托洛茨基”,声称托洛茨基想把他派到中国,再到俄国,以便“训练(他的)破坏分子小组”。《法兰西星期日周刊》得出结论:“托洛茨基的遗嘱为刺客的陈述规定了一个奇特的日子。”所有读过托洛茨基的著作,了解他过去的作用和他一贯坚持的论点的人和我们一样认为,如果《法兰西星期日周刊》被一份赝品欺骗,那么它将信誉扫地,因为它想用这篇评论使人相信破坏分子和间谍托洛茨基的侦探小说。

5月7日的一封信表明,托洛茨基的遗孀控告《法兰西星期日周刊》。

*

不容置疑的是,托洛茨基的论点与假的遗嘱无任何共同之处,——与法国反共产主义的政策也无任何共同之处。但是,如果

[1] 第四国际秘书处的译本。

323 托洛茨基在1940年坚持自己的立场,那么他会清楚地解释其立场的困难;他甚至考虑到其立场变得站不住脚的情况,他用一句话指出在这种情况下应该做的事情,当然排除与反动的反共产主义的妥协。具体地说,困难在于:当苏联入侵波兰(1939年)的时候,如何同时运用劳动者民主的论点和无条件保卫苏联的论点?托洛茨基把他的路线确定如下:

"我们暂且假定,由于与希特勒签定了条约,莫斯科政府没有改变被占领区的私有财产权,仅限于法西斯的"控制"。这样的一种让步可能有一种深刻的重要意义,可能是苏维埃政治制度史中新的一页的出发点,在我们看来,是重新评价苏维埃国家性质的出发点。然而,在将成为苏联一部分的领土上,莫斯科政府很可能将继续剥夺巨额财产所有者和实行生产资料国有化。这种变化是很可能的,这不是因为官僚政治仍然坚持社会主义纲领,而是因为官僚政治既不希望也没有能力分享被占领土的前领导阶级拥有的权力和特权。在这里,有一种历史的相似。波拿巴最早通过军事独裁结束革命。不过,当法国军队入侵波兰时,拿破仑签署了"废除奴隶制"的法令。这项措施的制定不是出于拿破仑对农民的同情,也不是出于民主原则,而是出于波拿巴主义的独裁不是基于封建所有制关系,而是基于资产阶级所有制关系。如果斯大林的波拿巴主义独裁不是基于私人所有制,而是基于国家所有制,那么红军入侵波兰必然(……)导致资本主义私人所有
324 制的废除,以便使被占领土的政治制度与苏联的政治制度一

致(……)。

我们没有看出克里姆林宫的历史使命。我们以前反对，现在也反对克里姆林宫占领新领土。我们赞成苏维埃乌克兰独立，如果白俄罗斯人自己希望独立，我们也赞成苏维埃白俄罗斯独立。同时，在被红军占领的波兰领土上，第四国际的支持者应该在剥夺地主和资本家，把土地分给农民，建立劳动者和苏维埃委员会等工作中起决定性的作用。与此同时，他们应该保持自己的政治独立，在苏维埃和企业委员会的选举中，他们应该为苏维埃和企业委员会完全脱离官僚政治而斗争，他们应该以一种对克里姆林宫及其地方机构的怀疑态度指导革命的宣传。

但是，我们假设希特勒把他的军队转向东方和入侵被红军占领的领土。在这种情况下，第四国际的支持者将不会改变对克里姆林宫寡头政治的态度，继续把武装抵抗希特勒当作目前最紧迫的任务放在首位。劳动者会说：'我们不能让希特勒推翻斯大林；这是我们自己的任务。'在反对希特勒的武装斗争中，革命的劳动者将竭尽全力与红军战士结成最紧密的同志关系。当他们手持武器打击希特勒时，布尔什维克—列宁主义者将同时进行反对斯大林的革命宣传，准备在不远的将来(at the next and perhaps very near stage)推翻斯大林。"①

---

① 《在战争中的苏联》(1939年9月25日)，《保卫马克思主义》，20页。引文由我们翻译。

毫无疑义，这完全是1917年时的语言——在意识和行动方面都非常一致。同样毫无疑义的是，应该遵循——已经遵循——这条路线的波兰活动分子不可能长时间地遵循这条路线。在苏联扩张的情况下，人们是否能与在政治上没有消失的斯大林机器进行公开的讨论？人们是否能为集体和计划产生工作，但不为斯大林机器工作？人们是否能在行动中把斯大林主义和十月的成果区分开来？通过分析，人们是否能把十月的政治制度的基础和官僚政治机器区分开来？官僚政治仅仅是一种等级制度，一种寄生虫，抑或从今以后紧密地与政治制度结合在一起，成为政治制度的运转的不可缺少的一部分？托洛茨基说，"等级制度"的概念(他用之于苏联官僚政治)没有科学性[1]。只要相应的现实仍然是模棱两可的，就能暂时使用历史的类比来研究当前的社会学。他也认识到，如果在苏联的运转过程中，政治制度的基础和机器不能在理论上和实践上分离，可能需要重新检查他的论点。在这种情况下，马克思主义的观点本身可能有问题，因为在马克思主义的资本主义或社会主义两者择一之外，事实可能表明有一种不能由这两个概念中的一个来确定的社会。所以，继上述托洛茨基主义公报提到的文章之后，他又写了一篇文章："归根结底，历史的两者择一是：要么斯大林的政治制度是在资本主义社会转变为社会主义社会过程中一种可怕的复辟，要么斯大林的政治制度是建立在剥削基础上的一个新社会的最初阶段。如果第二种预测是正确的，那么官僚显然将成为新的剥削阶级。不管第二种前景如何困难重重，如果

① 《保卫马克思主义》，6页。

全世界无产阶级实际上不能完成发展过程赋予它的使命，那么应该承认，基于资本主义社会内部矛盾的社会主义纲领最终是乌托邦。很明显，需要一个‘最低’纲领来维护极权官僚政治社会中受奴役者的利益。”①

326

我们重申，这只不过是一个假设，托洛茨基要求在目前时期结束后再判断事实：“十分明显，如果在我们的整个时代历程和目前的新战争结束时，国际无产阶级还不能成为社会的主人，那么这可能意味着社会主义革命的所有希望的破灭，因为不可能预料有利于社会主义革命的条件；我们不可能预测或确定这些条件。马克思主义者没有权利（如果失望和疲惫不能被当作‘权利’的话）得出无产阶级放弃革命的可能性和应该在当前我们所处的时代放弃支配权的结论。当经济和文化制度发生极其深刻变化时，历史中二十五年的份量不及一个人生活中的一小时。一个人由于在一小时或一天中的某种经验失败而放弃基于他以前全部生活中的经验或分析制定的目标，他还想指望什么？在俄国反动派猖獗的最黑暗年代（从 1907 年到 1917 年），我们把俄国无产阶级在 1905 年表现出来的革命可能性当作出发点。在世界反动派猖獗的年代，我们应该从 1917 年俄国无产阶级表现出来的革命可能性出发。第四国际叫做社会主义革命的世界党，决不是出于偶然。我们不需要改变道路。我们向着世界革命，向着作为劳动者国家的苏联的新生迈进。”②

327

① 《保卫马克思主义》，9 页。

② 同上，15 页。

在这种急剧的转变中,托洛茨基并没有以一种假定某种世界精神启示的独断论历史哲学的名义,回避原则问题(正如许多马克思主义的信奉者所做的那样),他只是拖延问题,对他多年来的失败经验和胜利经验作了比较,因为历史毫不含糊地符合理性。然而,这也意味着在没有经历过 1917 年的我们看来,另一种观点也是可能的。随着我们进一步了解在苏联的强迫劳动和自由劳动的相对重要性,劳改营制度的规模和警察制度的准自主性,要把苏联当作向社会主义的过渡或当作有缺陷的工人国家,总之,认为 1917 年有一个美好的前景,已越来越困难。还有:由于在以集体生产为基础的苏联,剥削关系已经形成,由于在全世界,各国无产阶级自三十年以来看来没有意识到自己的历史使命,所以我们必定会问:1917 年是否真正标志着迟早将导致马克思主义问题和解决办法的一种历史逻辑的显露,或者相反,1917 年不是一种可能性,一种十分有利于马克思主义历史观的特例。如果这是真的,那么法兰西人民联盟,美国的方式,都不能带来好处。之所以我们抱怨马尔罗(Malraux),抱怨凯斯特勒(Koestler),抱怨梯叶里(Thierry),抱怨莫尼埃(Maulnier),抱怨伯纳姆(Burnham)……,抱怨“失望的联盟”,抱怨“退缩的知识分子”,是因为他们领会或至少理解马克思主义,碰到我们提出的问题,并重新陷人其中,他们无论如何不准备为全人类的人道主义开辟一条道路,他们以各自的方式在混乱面前退却。他们回避制定托洛茨基谈到的最低纲领的任务。托洛茨基及其政党以假设的形式提出问题,但拖延对问题的回答。围绕着假遗嘱的争论不可能通过经典托洛茨基主义的一个陈述彻底地了结。如果我们相信报刊上的照片,那么在托洛茨基

的坟墓上应该摆上镰刀和锤子，无任何东西能把这个象征与苏联的象征区分开来。因此，他继续与十月的成果联系在一起。这就是托洛茨基的命运，是托洛茨基自己走完他的一生。托洛茨基仍然活在他写的著作中，他提出一个问题，但他的墓碑回答不了这个问题，我们的任务就是回答这个问题。

（1948年7月）

2　马克思主义和迷信

马克思主义始终认为，文化的价值和其他所有东西一样，与社会历史联系在一起，但马克思主义从来没有认为这两种发展是一对一平行的，作为政治行为及各种宣传的纯辅助手段的文学和批判也不是一对一平行的。恩格斯说，意识形态的曲线比政治和社会发展的曲线复杂得多。马克思在一篇著名的文章中，谈到古希腊艺术的"永久魅力"。因此，他承认艺术（和文学）风格，预料或"永久的"获得在这种风格中是可能的。乐观主义的共产党相信作家或艺术家的自发性，相信其文化的内在发展，仅仅要求他们尽可能深入地投身于作家或艺术家的生活中，坚信在文化需要和革命活动之间非但没有冲突，而且有着一致和交融。相反，今天的共产党的所作所为好像在文化领域不再有内在的标准，好像文学和科学是本身被理解为单纯的保卫苏联的政治活动的手段。 329

在1946年，卢卡奇以文化的名义为他的自我批评概念辩护：作家，哲学家和学者始终能运用的权利是超越他们以前说过或写过的东西，理解和判断他们自己的过去，成熟和成长，不怕表面的

矛盾，不关心在形式上与实际上作为一种过时要求的自我一致：在撰写作品之前概括作品的要求，对人们还没有经历过的一种生活的身后看法。坦率地说，我们不能肯定这种自我批评的理论是否能解释卢卡奇自1946年以来进行的自我批评：我们难以相信从《历史与阶级意识》的黑格尔学说到最近著作中的实在论认识论，有成熟和成长。但最终说来，至少理论是正确的。事实上，这是作家承认弄错的权利，有力地得到肯定的表达及文化的困难和模棱两可。相反，那些以早期著作非难卢卡奇的人的表面自由主义，可能只是一种把他放人他的前马克思主义过去的狡猾手段。

今天，问题不再是在文学史领域研究小说在何时到达其最大表达力，或在托尔斯泰和歌德的著作中是否有一种使他们成为典范的"永久魅力"。典范已经被找到：因为已经有俄国的革命，未来的文学是在俄国出现的。保卫苏联与外交领域有关，也与小说领域有关，保卫苏联不是革命任务之一，而是惟一的革命任务。其余的东西是西方的方式。在1946年意义上，卢卡奇的自我批评是一个文化事实，在今天的意义上，卢卡奇的自我批评是文化的否定。

在1937年，布哈林用世界形势的观点重新考虑他在过去几年里的态度，承认自己搞反对活动是有罪的，但拒绝承认自己是间谍或破坏分子。在1949年，拉伊克[①]不顾人们对他的了解，承认自己是美国间谍。在1946年，卢卡奇为作家要求超越其过去的权330 利，在1949年，他的批评家和美学家的著作失去声誉，好像他对托

① 拉伊克(Rajk，1909—1949)，匈牙利政治家，曾任纳吉政府的内务部长和外交部长，被指控为铁托主义，因承认有罪被判死刑，1956年获得平反。——译者

尔斯泰和歌德的高度评价只是冒失的和轻率的举动。因此,共产党从历史的责任转到赤裸裸的纪律,从自我批评转到整顿,从马克思主义转到迷信。

(1949年12月)

3 苏联和劳改营

已经证实,苏联公民在调查期间不经审判就能被无期限地关入劳改营。苏联《劳动改造法规》[①] 仅仅对不剥夺自由的劳动改造提出行政决定原则[②]。但是,《法规》在第44条明确提到自由的剥夺和关人劳改营[③]。因此,不可能如同皮埃尔·戴(Pierre Daix)[④]

---

① 《最高苏维埃主席团法律和法令年度汇编和苏联政府法令》,1940年3月1日,第九卷,OGIZ(国家政治联合出版社)。

② 《法规》第一节第8条。

③ 第二节第44条(自由的剥夺)。"下列人员将被送往本法规第28条提到的剥夺自由的地点:

a)被判处不超过三年徒刑的人;

b)根据主管机构的法令,其案件正在调查和在审判期间的人(重点是我们加上去的);

c)被判处三年以上徒刑的人……"

在第28条提到的剥夺自由的地点分别是:"a)监狱(……);b)流放地;c)劳改营,工业集体劳动营,农业集体劳动营,改造营"(第28条),此外,还包括卫生条例和被剥夺自由的未成年人条例。

仅其案件正在调查中的人可留在监狱(第29条),但不一定留在监狱。在关于流放地点的第31条也提到这些人:"这剥夺自由的人,或其案件正在调查的人在流放地点与被判处徒刑的人分开。"在出庭之后不一定留在监狱。"他们仅在法庭判决或其他主管机构的法令生效之前才留在监狱"(重点是我们加上去的,第29条)。

④ 《为什么D.卢塞虚构苏联劳改营?》,6页。

331 所说的，行政决定仅仅对轻度的不剥夺自由的劳动改造有效。

其次，已经证实，镇压机构在苏联具有独立的权力。1934 年 10 月 27 日的法令[①]把直至那时为止属于人民司法委员会的劳动改造领导权和行政权交给了苏联秘密警察。该机构有自己的收入，收入是由犯人的劳动提供的，专门用于维持行政机构的开支[②]。产生由劳动改造管理局制定，由人民司法委员会批准的工业和财政计划调节。

第三，已经证实，劳动改造的顺利进行依靠普通法犯人的代管会[③]，——根据一种证明其能力的方法。

最后，官方出版物提到，在从波罗的海到白令海的运河和从莫斯科到伏尔加的运动完成后，根据政府的决定释放了十二万七千犯人。从这些工地的整体规模看，犯人的总数很可能达到几百万：一些人说一千万，另一些人说一千五百万。

除非被说服，人们会承认这些事实将对俄国政治制度的意义 332 提出全面质疑。在这里，我们不把贝玑[④]的原则应用于苏联，贝玑说，任何充满个人痛苦的国家都是可诅咒的国家：按照这种说法，所有苏维埃社会主义共和国都是可诅咒的国家，在这些国家之间，没有差别。之所以我们这样说，是因为当每二十个公民中有一个公民在劳改营，就没有社会主义。在这里，说任何革命都有其叛

---

① 《汇编》，《劳动改造法规》第 129 条的附加部分。

② 《汇编》，《劳动改造法规》第 139 条 a。

③ 《汇编》，《劳动改造法规》第 87 条："根据监督指令，任命最没有危险的犯人——工人——在第一审以普通罪被判处徒刑的人。"

④ 贝玑(C. Péguy，1873—1914)，法国爱国主义作家，在第一次世界大战中战死。——译者

徒,或阶级斗争并没有在起义后结束,或苏联只有肃清内部敌人才能抵御外部敌人,或俄国不用暴力就不能发展工业,等等,都是无稽之谈。如果在三分之一世纪后,事情牵涉到人口的二十分之一——男性人口的十分之一,那么这些辩解是站不住脚的。之所以在苏联每二十个公民中有一个破坏分子,一个间谍或一个懒汉,而不止一次的清洗已经"净化"了国家,之所以今天还要"再教育"一千万苏联公民,而1917年10月出生的婴儿已经过了三十二岁,是因为政治制度本身不断地重新产生**它的**反对派。之所以有接连不断的镇压,之所以镇压机构不但没有消亡,反而自成体系,是因为政治制度处于不平衡状态中,是因为生产力受到生产形式的抑制。之所以在当局看来,普通法犯人的危险性比政治犯的小,是因为与"有觉悟的无产阶级"相比,当局更容易对付"流氓无产阶级"。

如果人们是认真的,那么人们就能正视俄国政治制度的这种持续不断的危机:危机源于集体生产的原则本身,抑或源于国家所有制和在俄国实行的计划化?危机源于苏联的政治结构,按照这种假设,危机仅仅与斯大林主义时期有关,还是危机已经预先存在于共产党的布尔什维克组织,如果人们相信这一点,人们能够想出哪一种新的政治形式,哪一种办法来防止这种衰败?这些问题和其他的问题是不可避免的。对此,我们中的一位在两年前写道:苏联社会是模棱两可的,人们能看到它进步的迹象和倒退的征兆。如果劳改营犯人有一千万——在苏联等级制度的另一端,工资和生活水平是自由劳动者的十五至二十倍——量变导致质变,虽然实行了生产资料国有化,虽然人剥削人和失业在苏联是不可能的,但整个政治制度在改变方向,那么人们会问:我们还有什么理由谈

论苏联的社会主义。

这就是法国和欧洲的极左派应该关注的问题——但不应该把时间花在无止境的辩护上：安德烈·维尔姆塞(André Wurmser)在几个月前说：在俄国，没有劳改营；皮埃尔·戴在几个星期前说：劳改营是"苏联政治制度最光荣的称号之一"[1]。

*

是的，问题始终摆在我们面前：一九一七年十月革命为什么会导致其特点逐渐被我们看清的等级森严的社会？在列宁的著作中，在托洛茨基的著作中，更不必说在马克思的著作中，每一句话都是有道理的，今天仍然向全世界的人讲述真理，使我们理解发生在我们的世界中的事情。经过如此多的阐明，牺牲，努力之后，却是一千万苏联人被关人劳改营，荒谬的审查制度，惊慌失措的辩解……

如果我们的共产党人打算无视问题，那么他们的敌人就更不打算提出问题，在他们的著作中无任何东西能给予我们最初的回答。谈论神经官能症不是回答问题：当人们阅读前犯人的证词时，并没有在苏联劳改营里发现虐待狂，死亡宗教，虚无主义——这些东西自相矛盾地与确切的利益联系在一起，有时与之一致，有时与之冲突，最终产生了纳粹的死亡集中营。谴责官僚政治及其自身利益也不是我们对问题的回答：人们从来没有看到仅仅受利益支配的人，人始终有信念。此外，利益和虐待狂一样，能很好地被掩盖。人们没有注意到，被英国驻联合国代表发现的，被卢塞(Rous-

334

① 皮埃尔·戴，《为什么D.卢塞虚构苏联劳改营?》，12页。

set)在《费加罗文学报》当作新发现的《劳动改造法规》，从1936年起在伦敦香斯利街的斯密斯和麦克斯韦尔书店就能以三先令六便士的价格买到。十二万七千犯人的释放是在莫斯科正式宣布的[①]。从1917年10月到一千万受奴役者的演变是在形式或词语没有改变但政治制度的方向逐渐改变的情况下，从一个危机到另一个危机，从一个权宜之计到另一个权宜之计，在不知不觉中完成的，以致在其社会意义上，主使者自己也没有察觉到这种演变。他们继续处在越来越困难的两者择一之中：要么越陷越深，要么在政治上消失。如果缺少他们得以看到演变的背景，最优秀的人也可能对来自资本主义世界的憎恨声表示惊讶。

让我们仔细地作一番考察。《劳动改造法规》的办法是一种伊甸园式的社会主义办法：问题不在于惩罚，而在于再教育；罪犯是缺乏理智者，需要开导他们；在一个剥削被禁止的社会中，懒惰和造反是误会；应该使不适应社会者免遭全体人民正直的愤怒，同时，也应该使人民免遭落后于时代者的攻击；最好能使落后于时代者重新工作，以一种宽宏大度向其解释新社会的伟大。经过安抚和挽救之后，落后于时代者将重新在共同的事业中重新找到其位置……十九世纪的思想仍然是令人感动的，可能比人们想象的更深刻，因为到目前为止人们毕竟不能一开始就把真正可比较的机会给予人，因为人们从来没有用善来开导人……这就是为什么当每二十个公民中有一个人以纯洁思想的名义被关人劳改营，当这 335

① 一个反纳粹的德国人逃离德军投向俄国人，却被俄国人送往劳改营，他告诉我们说，劳改营的生活和每年大量的死亡人数在列宁格勒地区是众所周知的。

些纯洁思想掩盖人们毙命于苦役和饥饿的劳改营，当这些纯洁思想掩盖一个极不平等的社会的镇压，当以再教育迷路者为借口镇压反对派，以自我批评为借口进行整顿时，年轻人的这些观念开始像老年人那样装模作样，这些纯洁思想到达了虚伪和狡猾的顶点。于是，美德一下子成了毒品。但是，这不是很明确地能被意识到的。在随处可见的恬不知耻者和本能反常者的旁边，可能有许多从来没有在一个无劳改营的国家生活过的年轻苏联英雄，他们无所顾忌地顺应时代潮流。我们难道从来没有看到这样的人？许多官员很有才华，很有主见——就像在其最初生涯中的克拉夫琴科(Kravchenko)，他们不知道在1917年意义上的批判精神和讨论，继续认为犯人是狂热者，不适应社会者，不诚实者，直至生活在纽约的愉快感受使他们重新考虑这一切。

至于1917年的幸存者，他们不是马克思人道主义的最好领头人，他们始终更喜欢经验主义，而不是形势分析，他们始终更相信国家机器，而不是群众运动，他们始终更胜任组织者，而不是大众的演说家，他们始终更相信党内的勾当，而不是觉悟。在列宁的方程式——苏维埃加电气化——中，他们始终更关注第二项。因为 336 苏联实现电气化就不会重新回到个人利益的政治制度中，所以在他们看来，十月革命的精髓已经保全下来。不应该要求他们责备马克思，不应该要求他们注意到马克思著作中的下层建筑不是生产力，换句话说，不仅仅是工具和产生出来的财富，而且也是**进行生产的人**，也是人。他们从来没有看到这些微妙之处，他们的唯物主义始终不是辩证的……一切都相去甚远；这就是为什么长期以来必须压制群众的自发性。他们认为，凯斯特勒已很好地解释了

这一点：人们不考虑感情，如果给他什么东西，他统统收下；因此，不应该给他任何东西。我们不再有想法。白令海运河将完成。集体生产的基础将更加巩固……全世界共产党人期待着许多运河，工厂和财富有一天能通过一种魔力造就出完整的人，即使为此需要使一千万俄国人沦为受奴役者，使他们的家庭，大约两千万到三千万俄国人陷入绝望之中，以检举和告密术培养另一部分人，以奴性和利己主义培养官员队伍。也许，这就是为什么最优秀的共产党人对一千万劳改营犯人置若罔闻。

*

当我们回顾劳改营制度的起源时，我们看到当今共产党人的幻想。这是不能把共产主义和法西斯主义混为一谈的幻想。之所以我们的共产党人接受劳改营和压迫，是因为他们想通过下层建筑的奇迹到达无阶级的社会。他们弄错了，但这是他们所想的东西。他们的错误是盲目相信，但这是他们相信的东西。纳粹集中营也提出通过劳动再教育的著名口号，但自从毒气室建立后，没有人相信哪怕是想象中的再教育。在毒气室之前，德国的集中营仿效俄国的劳改营，其改造的口号仿效社会主义的意识形态，正如法 337 西斯意义上的政党仿效布尔什维克意义上的政党，正如法西斯主义仿效布尔什维克主义的宣传观念。法西斯主义是一种在布尔什维克主义面前的焦虑，它重新采用布尔什维克主义的外部形式，以便更有把握地除去布尔什维克主义的内容：国际主义和无产阶级的立场。如果人们由此得出共产主义是法西斯主义的结论，那么人们事后满足了法西斯主义的愿望，因为法西斯主义旨在掩盖资本主义危机和马克思主义对人类的启示。纳粹不可能持有这样的

概念:人与人的相互承认,国际主义,无阶级的社会。确实,这些概念在今天的共产党中遇到了一个不忠实的运用者,这些概念被他当作装饰,而不是当作动力来使用。尽管如此,这些概念仍然继续存在着,人们就是用这些概念教导年轻的俄国或法国共产党人。相反,纳粹的宣传则向听众灌输德意志民族的傲慢,雅利安人的傲慢和 Führerprinzip(领袖原则)。

这意味着我们与纳粹分子无任何共同之处,我们与共产党人有同样的道德标准。人们说,共产党人没有道德标准。共产党人只有忠诚。我们回答说,共产党人做力所能及的事,以达到目的,但是,由于上帝的安排,人不呼吸就不能生存。尽管如此,共产党人有道德标准。我们能认为当共产党人把道德标准体现在今天的共产主义中时,损害了道德标准。尽管如此,共产党人的道德标准仍然是我们的道德标准,相反,我们与许多共产党的敌人无任何共同之处。这不是感情的问题。我们的意思是,随着我们在地理上和政治上与苏联疏远,我们发现共产党人更是和我们一样的人,共产主义运动是美好的。如果命运使我们遇上在俄国可能为数不少的一个未来的克拉夫琴科 ,那么很可能没有博爱:马克思主义道德标准的贬黜在俄国是不可避免的,劳改营打破了人道主义的幻想,活生生的事实驱逐想象的道德标准,就像伪币驱逐真币。但是,当我们中的一位向一个马提尼克共产党人谈起马提尼克的情况时,他们始终有共鸣。《世界报》的一位读者最近写信给该报说,所有关于苏联劳改营的报道也许都是真实的,但他毕竟是一个没有收人和没有住房的工人,他始终更支持共产党人,而不是其他党派的人。《世界报》立即发起了一次捐助活动,以免使人产生报社

338

对贫困无动于衷的印象。不幸的是,需要这封信来唤起博爱。让我们回到集体所有制的话题:很可能中国共产党一直遵循俄国共产党的路线,并最终建立起一个新的等级社会,尽管如此,看来目前只有共产党能使中国摆脱混乱和外国资本主义留给中国的极端贫困。不管目前苏联社会的性质是什么,苏联大体上仍处于各种力量,与我们所知的剥削形式作斗争的各种力量的平衡中。俄国共产党的质变并没有使阶级斗争成为一种神话,并没有使“自由事业”成为可能或可行,总之,并没有使马克思主义的批判成为过时。我们不能由此得出应该宽容共产党,人决不能与自己的敌人妥协的结论。因此,惟一合理的批判是针对在苏联内部和苏联外部的剥削和压迫的批判,任何针对俄国和批评俄国的政策都是对资本主义世界的一种宽恕。

这就是为什么我们一贯拒绝加入反共大合唱。在询问了我们对共产党的看法后,美国朋友曾经多少次问道:“那么,你们为什么不站在我们一边?”首先应该了解美国朋友赞成什么人或赞成什么东西。因为他们把一切马克思主义的批判和一切激进观点随同斯大林主义和托洛茨基主义一起抛掉。在他们看来,世界范围内的剥削现象只不过是使人分散精力的问题,需要一个一个地加以考察和解决。至于美国人,他们一本正经地说:“我们这里没有阶级斗争”,早已把五十多前的美国历史忘得一干二净。“你们应该分享美国的繁荣”,这就是他们中的一位最后说的一句话。他们像坐在地球表面上那样,坐在经历过许多曲折和正在经历其他曲折的美国繁荣上,他们根据马歇尔计划和世界再平衡计划的结束进行判断,他们要求我们把美国当作一种绝对存在。当我们向他们解

释说,他们正在把所有政治评价用于这个不确定的事实,人与人的相互承认和无阶级的社会同世界政治原则一样,比美国的繁荣更明确,无产阶级的历史使命是一个最终比美国的历史使命更明确的概念,人们回答我们说,比如在《党派评论》上的悉尼·胡克(Sydney Hook),当务之急是派一些具有同样想法的主要人物到这里来。“既然你们承认在苏联有压迫,承认共产党军事扩张的危险,你们是否同意人们向我们提出的苏联是头号敌人的说法?”——当然不同意,我们不同意这种说法,因为这种说法是一种推理:目前,除了苏联之外,没有敌人;因此,这种说法意味着人们不打算对非苏维埃世界提出异议。

当苏联劳改营的问题在联合国提出时,苏联代表团反唇相讥,要求人们也调查资本主义的弊端:失业,殖民地的工作条件,美国黑人的状况。英国代表提出这是转移问题。我们认为没有转移问题。一个社会应对它所产生的一切东西负责,马克思说得好,他把自由思想指责为一种应负责任的欺诈,自由思想把责任归于天数和命运的失业、殖民地苦役和种族不平等排除在讨论范围之外的骗人把戏。在公民之间和在绝对政治权利方面——除了殖民地居民、失业者和低工资收人劳动者——我们享有完全的自由。人们 340 指责共产党人在他们的讨论中只字不提一千万劳改营犯人,不使用在评判资本主义时运用的同样方法。英国代表自相矛盾,好像弗洛伊德的病人在否认的同时作了承认,在谈到苏联的劳改营时,英国代表脱口而出:“这是苏联的殖民制度”。但是,应该承认(虽然有细微的差别),殖民地是民主国家的劳改营。

对我们上面所说的东西,有一种回答,也只有一种回答(奇怪

的是没有人对我们作出这种回答)：对一切压迫的批评会削弱民主国家，因为批评指向资本主义世界，而不是指向乌拉尔。如果这就是人们的想法，那么还应该看结果：社会批评应该保持沉默，直至苏联政治制度的消亡，当劳改营最终在西伯利亚建立时，在我们这里，将培养出没有政治素养，被西方爱国主义和多年的反共宣传迷惑的一代人。至于我们，我们相信政府和领导层能完成这个任务。一切表明，政府不缺乏助手。当务之急是至少设置一些人们能在那里赞美和实行自由，而不是反对共产党的世外桃源。

*

目前，我们不需要不厌其烦地解释作为本篇起因的大卫·卢塞的创举。出版苏联《劳动改造法规》是有必要的。我们相信，我们准备出版《劳动改造法规》，而掌握其他来源的材料的卢塞则使用众所周知的材料。我们完全不赞成这种用法，我们认为，从这次论战开始，卢塞就离开了他自己的政治路线，损害了我们决不会由于人们保留的关于我们与他的合作，但现在合作已完全结束的回忆 341 而牵连进去的一种宣传。

"……为了有效地与人的剥削作斗争，应该把矛头指向政治制度，因为是政治制度使人的剥削变得残忍，封死了自由的未来，危害十分深远。我们不谈论一般意义上的不公正，而是谈论人们称之为劳改营的这种具体的不公正。"[1] 因此，卢塞拒绝同时对俄国，西班牙和希腊进行调查[2]。更何况他不能在他的抗议中包括

① 《费加罗文学报》，1949 年 11 月 12 日。

② 同上，1949 年 11 月 19 日。

公开的或隐蔽的奴役形式:殖民地的强迫劳动,殖民战争,美国黑人的状况。但是,如果问题不在于激起每一个国家的人民反对受到的压迫,同时也反对在俄国存在的压迫,——如果只有西伯利亚和乌拉尔的压迫者应受谴责(我们相信,没有铁幕的《费加罗文学报》可能只有微弱的影响),那么这种方法只能把可能发生在世界上的所有反抗转移和集中到俄国的政治制度,并以阶级的联合来反对俄国的政治制度。如果人们区别看待在苏联政治制度的不公正之外的不公正,斗争何以是“更有效的”? 也许因为如果人们指责西班牙或希腊政府,英国或法国殖民当局,争取到的听众又会离开。这些如此敏感的听众是些什么人? 人们是否认为他们是各个国家的人民,特别是法国的人民? 法国的人民非常赞成殖民战争或佛朗哥的政治制度吗? 总之,卢塞为谁写文章? 如同他所说的,是为了前共产党劳改营犯人写文章吗? 但是,当他声称他仅仅指责苏联时,他正好给了前共产党劳改营犯人为躲避而能找到的惟一借口。因此,问题可能仅在于争取没有在苏联劳改营或监狱受过折磨的一群公众。在这里,反对俄国政治制度的神圣同盟怂恿所有以不正当理由和正当理由仇视俄国政治制度的人,通过劳改营制度针对和抵消社会主义的影响。总之,卢塞主张我们刚才提到的“头号敌人”的口号:首先反对俄国政治制度;然后,再考虑不像俄国政治制度那样毫无希望的政治制度,我们拭目以待。但是,当务之急要么没有任何意义,要么意味着第二号敌人在目前还不是敌人。当务之急的选择是一群公众的选择,一个盟友的选择,最终是与一切非苏维埃的盟约。这群公众,这个盟友不再是各国的人民。因此,当卢塞在他的文章中仍然向马克思主义表示一种非

常谨慎的敬意时，他是否已不再是马克思主义者？列宁正确地说过，真正的革命者也揭露自己国家里的剥削和压迫。卢塞在不久以前解释说，需要重新看待马克思主义，在这方面，他是对的。但是，当人们修正马克思主义的时候，还应该了解人们从马克思主义那里接受什么和没有接受什么。否则，人们就会像超越一切的许多美国知识分子一样陷人政治虚无，虚无是受政府影响的。卢塞是否仍然以为，人们应该依靠的惟一政治力量是在立场方面与领导层想象的民族、财政和经济利益无关的力量——即人民？他是否仍然以为，如果人们要他与殖民和社会压迫达成妥协，这种力量就意识不到自己和解体？考虑到他最近的胡言乱语，应该回答说：不。在这种情况下，他应该这样说。他应该表明他的新立场。他的新立场是不能被接受的。他的立场至少不再是含糊的[1]。

回答说人们不需要许多原则来揭露不公正，回答说对卢塞来说只要考虑他对劳改营犯人的意识和回忆就足以了解他要做的事 343 情，是很容易的。人们会说，极恐怖的劳改营体验使经历过这种生活的人首先关注继续实行劳改营制度的国家。然而，不是我们，而是卢塞要求人们忘记劳改营犯人。他在“集中力量打击”苏联政治制度的时候，却对西班牙的犯人，希腊的犯人视而不见。当然，如果人们经历过劳改营的生活，那么劳改营的体验不会使他赞同实行劳改营的政治制度。但劳改营的体验同样不会使他与也实行劳改营的敌人达成妥协。实际情况是：恐怖的劳改营的绝对体验不

---

① 卢塞向法院控告《法兰西文学》对他的侮辱。不过，他从克拉夫琴科的审判中清楚地知道，这样的争论将使两个阵营重新联合。这是他想要的吗？

决定一种政治态度。活在世上的岁月不是死后的岁月。当人们好歹重返生活时,人们重新开始思考,人们选择自己的忠诚,但对于那些已离去的人,人们显得冷漠,显得健忘。当人们活着的时候,总是忘记死。皮埃尔·戴忘记了俄国劳改营犯人。卢塞忘记了目前毙命于海岛,只有当大海和政府开恩才获得给养的希腊犯人。但愿他们不是为了解释健忘的政治态度,才援引他们对前劳改营犯人的忠诚。只有当他们寻求一种不强迫他们选择*他们的*劳改营犯人的政治态度时,他们才忠实于自己。

(1950年1月)

4 雅尔塔文件

马克思主义不低估人的活动。历史的下层建筑,生产,仍然是人的活动的结构,马克思主义教导说,人创造自己的历史。他仅仅补充说,人不创造一种任意的历史:人在自己不能选择的,仅仅留给人的选择极其有限的解决办法的处境中活动。在一个处在世界344 末日的观察者看来,可能的选择分为两种:其一是向着无产阶级革命,其二是向着混乱。历史是由人的活动和相互作用构成的,而处境的逻辑把人的活动和相互作用转变成一种来源不明的事件。马克思说,它们是体现在动力意图通常不能被认识的结构中,"以物体为中介的人与人之间的关系"。人创造自己的历史,虽然人往往不知道自己所创造的历史。这种观点为所有的因果关系,特别是为外交的因果关系留出了位置。

如果我们不仅仅考察马克思和恩格斯的观点,而且也考察马

克思的活动本身，那么我们将看到，马克思没有对外交的内在研究，外交活动的作用规定任何范围。他整天在大英博物馆分析直至十八世纪末彼得一世的英俄合作外交手稿，对它们作了详尽的研究[1]，在他的研究中，经济和社会的历史仅起到一个不太重要的作用。

为什么他的看法有所不同？马克思主义不可能是用一个任意选定的原则解释现实的这些“观点”之一，这些“世界观”之一，这些“历史哲学”之一，——而是现实的表达，推动观念，文学，道德，哲学，政治以及产生关系的一种历史运动的表达。为什么他的研究局限于现实的一个方面？为什么他不是多元论者？为什么他没有在所有地方发现同样的真理？原则上，无任何东西能阻止人们用不同的方法研究历史：不同的方法都能得到同样的结果。

因此，在马克思主义的历史哲学看来，罗斯福，丘吉尔和斯大林的“个人观点”并不是一种障碍。显然，他们的个人观点直截了当地表达了即时的思想，笼统的看法，偏见，幻想。即使是应时的 345 话语，粗俗的诡诈，看似无足轻重的席间闲谈，这些离奇的想法也有某种莎士比亚的东西，因为人们认为它们出自杰出人物之口：

——“斯大林元帅指出，他不认为工党能在英国组成一个政府。”

——“罗斯福认为，在中国拥有举足轻重的军事力量之

① 《十八世纪外交史的启示》没有被译成俄文，刚刚被译成法文，取名为《俄国和欧洲》。

前，需要三代人的教育和训练。”

——“英国人大致认为，美国人应该在法国重建秩序，然后把政治管制交还给英国人。”

——“斯大林元帅说，他不理解(共产党和国民党)既然能组成抗日统一战线，为什么不能和解。他认为蒋介石应该掌握统一战线的领导权。在这方面，他提请注意，统一战线在几年前已经存在。他不理解为什么统一战线没有维持下去。”

如果人们大致上假定这些言论是马基雅维里主义的，那么在认真看待这些应该言论的对话者的心目中，应该至少有模糊之处。但是，为什么心理学的这种介人使马克思主义的历史学家感到为难？模糊的观点，幻觉不是历史帝国中的一个帝国：它们是社会动力的一部分，社会动力通过它们起作用。在一个马克思主义者看来，不存在具有一种意义——尽管不是明显的意义——的幻觉。

*

一种哲学的、严密的、一致的马克思主义承认历史原因的多样性，在所有的历史原因中看到同一种辩证法，整合而不是排斥“个人观点”。但是，这种马克思主义如果这样考虑问题，就成了另一种哲学，完全不同于一般意义上的马克思主义，马克思可能不会承认这种马克思主义。

346 即使“观点”和“意识形态”有其内在逻辑，这种内在逻辑把观点和意识形态纳入历史的一般逻辑，即使斯大林，罗斯福和丘吉尔如同他们在雅尔塔时面对面地思考，谈论和推断，即使其意识形态的这种具体表现是在这种妥协中产生，对照和联系在一起的，也还

是一个事件使可能事物变成实在事物，而事件只有事后在一般历史的动力中才是可理解的，但不能从一般历史的动力中推断出来。如果人不知道自己创造的历史，人就不能创造自己真正的历史，如果一切东西在历史中都是重要的，那么发展就不是真正必然的，因为发展是由“心理现象”的偶然性，也是由社会动力促成的。

人们只能说，正如马克斯·韦伯(Max Weber)所说的，如果缺少一种补充情境，那么同一种结局可能由情境逻辑展现的不同途径导致，同一种结局有很大的可能性。事实上，在历史中有一些例子，“迫在眉睫的”事件能创造它自己产生的条件。但如何能断定，事情始终就是这样，断定整个历史就是根据一种标准自我调节，像一门用雷达瞄准的大炮那样调整目标的一个过程？

如果一切东西在历史中都是重要的，那么人们就不能再说，就像马克思主义者那样，最终说来历史的逻辑能找到自己的途径，有一种决定性的作用，并且是历史的真理。事实上，布尔什维克承认机会不会再次出现。托洛茨基写道：“人们近来还能听到这种说法：即使我们没有在十月夺取政权，我们也能在二三个月之后夺取政权。大错特错！如果我们没有在十月夺取政权，我们也许永远不可能夺取政权。”① 说得好。但如果是这样，就不应该说革命是“不可避免的”。应该在作为行动的革命和作为真理的革命之间进行选择。马克思主义的真正悲剧就在于此，而不在于“上层建筑”和“下层建筑”或人和物之间。 347

在其鼎盛时期，布尔什维主义试图克服这种悲剧，试图使行动

① 托洛茨基，《列宁》，77—78页。

摆脱实用主义和命运,坚持列宁的这个原则:正确的路线应该向全世界无产者解释,使他们理解。

在《我的一生》中应该看到,在布列斯特—立陶夫斯和约前夕,托洛茨基和列宁在慎重地权衡了可能对革命带来的利弊后,才与德国帝国主义签署和约,西方无产阶级不理解——托洛茨基明确宣布民主和平,没有并吞的原则,人民支配自己命运的权利,拒绝隐瞒德国人强加给俄国的并吞。

全世界无产者的意见对列宁接受托洛茨基的解决方案产生了很大压力,托洛茨基认为只要德国停止进攻就能签署和约,新生的苏维埃国家最终付出的代价是几个省。在谈判期间,法国人和英国人提出向苏维埃政府提供军事援助,以对抗德国,列宁要求中央委员会接受援助,口号是:“接受法国帝国主义强盗的援助,以对抗德国强盗。”[1] 可以看到,人们反对模棱两可。

斯大林没有采取这么多的预防措施。“斯大林元帅说,他准备与美国和英国同心协力保护小国的权利,但是他决不同意根据小国的意见对任何一个大国采取行动。”口气发生了变化,看来斯大林毫不费力就能采用其对话者的口气。这种潇洒自如是新颖的。困难在斯大林之前就已经存在,甚至是比较明显的,因为革命思想还有生命力。革命思想是革命政治的标志。348

(1955年4月)

---

① 托洛茨基,《我的一生》,Rosmer出版社,398页。

5 革命的未来

每个人都感到,在共产党的历史中发生了什么事情。在很大程度上,这是和强硬政治时期一起发生变化的缓和时期之一吗?我们也可能处在自1917年以来革命和反革命不再是两者择一,自十年以来政治不再归结为在苏联和其他国家之间进行选择的时期。马克思主义从来没有把共存当作单纯的事实加以排除。但是,当共存成为一个原则时,共存就不可能不影响两种政治制度,两种政治制度之间的矛盾应该不再是一种对抗,每一种政治制度都应该承认另一种政治制度的存在,相应地,承认一种多元制。资产阶级是多元论的,这是不言而喻的。西蒙·德·波伏瓦(Simone de Beauvoir)有力地写道:"真理只有一个,谬论有多个,人们因而理解资产阶级是多元论的。"[①] 之所以共产主义能存在,是因为共产主义不再被设想为一种惟一的,完全的和最终的真理。我们处在这种情况下吗?

在苏联历史中,马林科夫,布尔加宁和朱可夫的上台意味着什么?马林科夫说——稍微早了一点,但他的继任者重新采用了这个论点——原子弹既威胁到社会主义文明,也威胁到其他文明。从此以后,革命是否取决于不冒原子战争危险这个先决条件?把一种大规模破坏因素引人事物过程的原子技术——以及未来的生产——与马克思主义分析提到的技术不能同日而语,是否会降低

---

① 《当今的右翼思想》,I,《时代》杂志,1955年5月。

349 马克思所描述的对抗的价值，并第一次把马克思主义者引向一种原则上的和平主义？对此，我们一无所知。但是，这些问题不是决定性的。不管斯大林的消失，新一代人和其他社会力量的上台，在苏联和其他国家的原子技术的发展能产生多大影响，新时代的新人会继续说，就像他们在几个月以前所说的，社会主义不会屈服于原子战争。如果他们不再这样说，如果他们决定与这种危险妥协，那么他们应该学会把革命与外部灾难进行比较。不仅仅应该在某些耸人听闻的事实中，而且也应该在政治制度与外部的接触和政治制度的发展中，找出苏联新政策的原因。

不过，我们在这方面并非没有资料来源。大学里的环境使我了解到贝诺·萨雷尔(Benno Sarel)先生写了一部关于1945年以来东德历史的未出版的卓越著作[①]。通过东柏林的分裂，人们可以进入政治制度的内部生活。当然，东德事件没有解释新政策：东德事件与其说导致新政策，还不如说在新政治之后，并在目前限制新政策。但是，东德事件是苏联政治制度与以前的政治和工人文化的一个国家之间碰撞的特殊证据。东德事件阐明了新政策必须面对的与外部世界关系的问题，因而可能揭示了这种政策在俄国革命历史中的意义。

350

一

在分析事实前，我们要问，人们如何认识马克思主义革命的进

---

① 《德意志民主共和国全民所有制企业中的工人阶级和生产关系(根据官方资料)》。作者热情地同意我引证他的分析和他搜集的事实，——当然，保留他打算对这些材料作出的所有解释。

程。革命政治的本质在于无产阶级和党的关系。无产阶级是对资本主义的否定和有力批判。但是,革命的历史活动不可能是无产阶级思想和意志单纯的,明显的和直接的表达。只有当党在政治斗争中纠正、阐明和发展无产阶级的“自发”斗争,把无产阶级的斗争引向党必须与之较量的整个社会,无产阶级才能成为能使现存社会发生巨大变革和创造一个新社会的历史因素。因此,没有财产,没有权益,几乎一无所有的无产阶级为一种世界性的作用作好了准备:对无产阶级来说,不成为一个宗派和一群乌合之众,彻底地重新创造世界,是理所当然的。无产阶级本身就是革命。但是,无产阶级一开始不知道这一点,不知道方法,不知道途径,不知道过程,不知道马克思称之为“他们的存在的秘密”得以表达出来的组织。是党把无产阶级的反抗变成积极的和长期的行动。用哲学的语言来说:党超越了无产阶级的反抗,党在把无产阶级的反抗作为直接反抗加以否定的同时,实现了无产阶级的反抗,党是这种否定之否定,还有:党是无产阶级的中介,党使绝望的阶级成为一个有希望的阶级,最终建立起一个无阶级的社会,这种哲学的语言远不是多余的:它就是革命的代数公式,它精确地描绘了革命的抽象轮廓,体现在最明确的实践中。如果党在无产阶级激励党的时候能教育无产阶级,就会产生革命。无产阶级无法忍受的专制机器,屈服于无产阶级的每一次骚动的党,都是不可取的。

革命活动依靠这两个原则:最终说来,党始终是正确的,最终说来,人们没有理由反对无产阶级。为了同时考察这两个原则,革命活动应该是在党和无产阶级之间的一种交流关系,需要一个能接受无产者批评的党,只要这种批评不会形成第二政权,集团或帮

派,——需要一个作为自己的政治表达,而不是作为外人和敌人,忠诚地和兄弟般地批评党的无产阶级;总之,需要一种像自我批评那样的批评。通过考察什么是我们刚才提到的中介,人们就能理解革命的现状,革命处在它的哪一个历史阶段,革命走向何方。在这里,贝诺·萨雷尔搜集的事实是珍贵的。这些事实证明,东德社会远不是均匀的,生产关系远不是和谐的。即使在"全民所有制"企业中,生产中的不同地位也足以产生一种分隔,紧张,盟友和敌人。在那里,有一种非正式的政治制度,对此,党更像是一个外部监督机构。只有在把革命和人民民主国家当作一种纯理论概念的人看来,这些事实才是全新的。但是,如果没有充分的材料,我们都可能这样看问题,如同贝诺·萨雷尔那样的研究的第一功绩是提出了在实践中被提出的问题。

1)领导者

首先,企业的领导者有相对的自主权。在人们提出工人共同管理原则的同时,已经确定,新的领导部门"有制定计划的任务……因为它代表人民"[①]。工人的主动性仅仅在于找到帮助完成领导部门的计划的最好办法。1950年3月11日的《新德国》不耐烦地写道:"人们最终将习惯于这种领导负责制定生产指标的观念……工会的任务是用一种新的意识,用一种良好的专业素质武装工人。"然而,新的领导者在前工人中只占很小的比例。根据乌

352

① 《德国经济新建设》,柏林,1946年,10页。

布利希(Ulbricht)在1947年提供的数据[1],在整个地区中,工人占21.7%,职员占30.7%,工程师占17.8%,商业人员占23.6%,前领导者占6.2%。自1915—1952年以来,工人进入企业领导班子的速度放慢了。

领导者是党员。然而,"领导虚拟报表,隐瞒利润,要求超出企业所需的原材料……领导有自己的投资计划"[2] 时有发生——证据是:1949年7月的一项法令规定,全民所有制企业应设置监督企业领导的会计主任,在1953年6月之后,企业党支部建立在企业领导之上写进了党章。

有时,领导者的相对自主权为了工人的利益向党对抗。在1949年8月21日召开的勃兰登堡国有化企业会议上,领导者反对由积极分子提出的提高生产指标的建议。在其他情况下,工人和领导之间泾渭分明。

"在企业小组中,人们始终能看到企业领导,地区或某部门领导的'先生们'相互争论;不善言辞的人不会参与讨论……有时,领导同志被自己的同志当作上级权威,人们不能随意地和公开地与领导交往。他们想到了谚语:除非有请,不要到领导家。"[3]

在社会距离的下面,是工资距离,一个重要岗位的领导者的工资每月达一万五千马克。 353

① 《第二届党代表大会决议》,柏林,1947年,321页。

② 贝诺·萨雷尔,引用著作,66—67页,他于1949年1月和1950年7月回到国营企业,《每日评论》,1949年3月31日,1950年2月25日。

③ 《新德国》,1949年8月13日。

2)技术员

自 1951—1952 年以来,即自实行计划化以来,工人和技术员之间的对立在加深。除此之外,还有工人和企业领导之间的对立,最初持保留意见的老技术员往往转而赞成计划化的做法。1951 年 4 月 25 日,中央委员会要求与技术知识分子签定个人合同,向平均主义宣战[①]。1951 年 12 月,联邦书记处要求为知识分子建立体面的食堂和俱乐部[②]。"知识分子"一词就在这个时候传播到工厂的所有领导者中间。工人们说:"知识分子和积极分子的阶级正在形成。"[③] 施特拉尔松德工厂的一位工人提到知识分子的专政[④]。在 1951 年圣诞节,四个党员,瓦尔纳蒙德造船厂的工人捣毁为知识分子准备的联欢会,割断通向舞厅的电缆[⑤]。企业工会的一位工人说:"人们希望我们与知识分子建立同志间的友谊关系。但为什么我们不能同桌就餐?"[⑥] 这些言论和这些小事不是作为关于东德的实际情况报道的。但是,它们出现在官方报刊上,足以表明它们在德国并不是不可想象的。

3)优秀工人

自 1949 年以来,积极分子在矿场或冶金厂的每月工资通常达

① 《德国统一社会党文件》第三卷,479 页。
② 《新德国》,1951 年 12 月 22 日。
③ 同上,1952 年 6 月 4 日。
④ 同上,1952 年 7 月 31 日。
⑤ 同上,1952 年 5 月 4 日。
⑥ 同上。

到一千马克，或比其他低收入的同志多六倍。妇女和年轻工人踊 354 跃参加积极分子运动①，铁路部门（比如说）的成年工人与妇女的职业形成的强烈对比②，似乎表明积极分子运动最初仅仅在工人阶级最不成熟的成员中取得成功。党的杂志《新路》1950 年第 12 期描写了图林根的一家棉纺厂，该厂的一百八十名党员中只有二十名妇女，然而，女工人占了积极分子中的大多数③。

即使人们不考虑给予斯达汉诺夫工作者的特殊待遇，工资的差距自计划化以来也在加大④。"在 1950 年，工人的小时工资从煤矿最高的 1.95 马克到玩具厂最低的 0.59 马克。"⑤

在同一个部门，从一级到八级的差距大约为 100%。

通过行政部门规定的工资等级意味着计划化形成了一批优秀工人，可以说招收计划化的无产阶级。这也是同时展开的竞赛运动的意义。亚力山大·斯塔克(Alexender Stark)在 1949 年说："竞赛是由上面安排的……在企业中，人们很少讨论竞赛的意义。在我们的负责人中间，许多人害怕与工人进行讨论。对企业的工会领导来说，与另一个企业的工会领导商定一个所谓的竞赛，比动员他们的同事和展开个真正的竞赛运动更省事。"⑥

在 1950 年 3 月，瓦恩克(H. Warnke)说："……我们应该克服

---

① 《工会干部参考资料》，1949 年 8 月，柏林，德国自由工会联合会。

② 《新德国》，1950 年 1 月 20 日。

③ 贝诺·萨雷尔，引用著作，80 页。

④ 在 1953 年之后，工资的差距在缩小。

⑤ 贝诺·萨雷尔，引用著作，109 页。不同工业部门之间的不平等是使劳动力流向重要部门的一个手段。

⑥ 《柏林决议》，21 页。

355 竞赛运动中十分明显的惰性……如果在基层，在车间，存在着一个真正认真看待企业内部竞赛的群众运动，那么企业之间的竞赛就能圆满完成(喊叫声：非常正确！)。"[1]

在1950年工会会议上，中央工会学校校长，七十八岁的邓克尔(Duncker)"作了发言，回忆起前德国工人运动的认真和意识形态的活力，他说：……对我们来说，这是一种完全不同于过去时代的'竞争'的新型竞赛，——不幸的是，过去的时代并没有过去……看来，从一种短见的竞赛意识中，从一种个人主义的竞赛意识中，可能会产生一种利己主义和企业的利己主义，它倾向于把生产方法当作企业的秘密保护起来。"[2] 他的发言没有得到响应。

在生产指标的制定方面，工人抵制从上到下的计划化，积极分子起到了无产阶级的专门角色。在展开自我制定生产指标运动，积极分子在可能的情况下力争提高生产指标(这往往使他们得到生产指标破坏者，工资破坏者，罢工破坏者的称号)的同时，人们建立了技术上有依据的生产指标中心，旨在培养计时员。自己制定生产指标存在着流弊，工人把生产指标定得过低，以此用较低的产量就能获得较高的奖金，这就是众所周知的 Normenschaukelei(摇摆的生产指标)。不过，计时员制度在希特勒统治下的德国就已经实行；通常是以前的计时员重新又出现在车间里，根据同样的被泰勒制抛弃的原则，也引入了合理化："工序的每一个动作的'基本时间'测定使工作变得刻板，破坏了应在人和机器之间建立的活生生

---

① 《柏林决议》，8页。

② 同上，75页。

的和个人的关系。”[①] 确实，直至1951年，和积极分子的榜样相 356 同，生产指标“技术的”、“客观的”或“科学的”制定只能作为一个理由。在工会会议上，工人只得赞同生产指标。但是，会议“是由上级委员会的代表主持的……不习惯于在公开场合发言的工人只能放弃他们的权利……在投票时，主持人首先以举手的方式征求反对意见。”[②] 生产指标的制定成了思想[③] 和政治问题。1951年，根据计时测定强行提高生产指标取代了自我制定的生产指标。1952年，人们又回到自愿提高生产指标。我们知道，1953年6月的暴动是由于当局试图强制推行斯大林大街建筑工人新的生产指标而引起的。不管人们援引政治忠诚的“主观”理由，还是援引计时的“客观”限制，在两种情况下，人们都不是根据工人工作的要求行事，在两种情况下，无产阶级的退缩是十分明显的。

4)无产阶级及其组织

如果存在着这种社会划分，这些紧张，人们可能会假定，无产阶级不是政治和工会机构的组织者，更像是一种社会斗争的原因。事实上，贝诺·萨雷尔描述了基层工会负责人(甚至党的负责人)如何抵制提高生产指标的运动。“企业党小组讨价还价，尽量压低生产指标。”[④] 某工会负责人声称：“我反对斯达汉诺夫运动。我们其他工人知道，资本主义也要求我们挖掘提高劳动生产率的潜力，

---

① 贝诺·萨雷尔，引用著作，121—122页。

② 同上，124页。

③ 《新德国》，1949年6月8日。

④ 《新路》，1949年7—8月。

357 但是，生产指标的提高最终卡住了我们。"①

领导部门把作业小组转变成班组，想把工人阶级与生产和计划更紧密地联系在一起。但是，班组长（由领导任命并经过班组成员的同意）既传达"上面"对工人的"要求"，也传达工人对领导的要求。在1951年，旨在提高劳动生产率的企业集体协议提交班组和工会讨论。讨论是没完没了的，贝诺·萨雷尔写道："10月14日，党的中央杂志以两页的篇幅发表了关于企业协议问题的自我批评文章。文章提到了对工厂中的紧张关系负有直接责任的人：工会干部。文章的作者指出，在强制推行协议后，工会干部现在害怕出现在工人面前。当他们出现在工人面前时，'如鼠过街，生怕被打'。"②

工会是替罪羊吗？需要牺牲工会才能结束危机吗？不。在第二阶段，工会批评党。"工会联合会也发表了一个公报（1951年10月26日），承认工会有一部分责任，但进行反击，指出在许多工厂里党的干部的行为也像他们一样专制或偏离路线，支持抵制协议，甚至带头抵制协议。"③"在洛伊纳，在泽茨，在卡尔·马克思巴贝尔堡，一些党员在讨论过程中联合签名反对协议，主张企业工会领导退出。在曼内斯曼，在莱比锡，党的书记反对行业集体协议。不幸的是，这些事例不是孤立的……（在签定协议的时候）许多上一年被选入企业工会委员会的成员不再任职。他们被企业的党小组

358 领导免职……没有经过选举就被其他同志代替。这些不是由企业

---

① 《每日评论》，1949年6月3日。

② 《新德国》，1951年10月4日。

③ 贝诺·萨雷尔，引用著作，158页。

工会领导选出来的成员完全不能说服工人们……他们害怕出现在职工面前，因为职工可能会问他们是从哪里来的。尤其是这些企业工会领导，他们竭力用官僚主义的方法强制推行协议……"①

论战最后以政治局的公报告终，政治局谴责工会，但没有进行清洗。只有一部分工会的高级专职人员仍作为专职人员被派往车间委员会。这些全面的谴责涉及到所有人，只有少数人能幸免。然而，不需要假定这些谴责是一个慎重考虑过的计划的结果，也不应该认为只不过是论战的一种滑稽模仿。不。在一个专制的和人民的社会中，紧张不仅仅是人为的，而且也是自发的，紧张采取了"与"自我批评或帮助改正"有关"的语言。相反的要求与错误和无知联系在一起，因为每一种要求都需要把来自上面的运动推广到群众中，因为两者都做不到这一点。

二

这些事实能使我们隐约看到政治制度的性质和革命的现状。反共产党的论战——以及某些马克思主义者——从人们在像东德社会那样的一个社会中看到的矛盾和紧张中得出这种政治制度是对无产阶级新的剥削的结论。按照我们的看法——贝诺·萨雷尔看来也持有同样的看法——在其意图中和"在主观上"，在其可预见结果中和"在客观上"，这种政治制度都不能被当作为了一些人的利益对所有人的劳动的榨取。榨取是存在的，但如果榨取促进了生产的发展，那么增长的生产即使不是平均地分配给无产阶级， 359

① 《新德国》，1951年10月26日。

也至少是为了无产阶级的利益，因为不可能有社会私有财产的积累。随着生产工具所有制的废除，政治制度的人民原则继续存在下去：党始终需要无产阶级。党采取纯粹的强制手段是例外。即使党能随意地干预工会的要求，最终也必须依靠选举。党为了哄骗无产阶级所做的一切变成了对无产阶级施加压力的手段。贝诺·萨雷尔搜集的所有资料都来自官方报刊和出版物。正如他深刻地指出的，政治制度有一种"特殊的"自由主义[1]。当积极分子运动、竞赛运动、计件劳动把群众与政治制度造就的其意象中的无产阶级区分开来时，人们想做无党派人士。在 1949 年，被批准去度假地的工人的百分比只有 29%。在 1951 年达到 51%。在 1948 年有十万人，在 1951 年有三十七万五千人，在 1952 年有五十万人在度假地休假[2]。人们明确地反对监督无党派人士的群众的倾向[3]。这是因为这种倾向确实存在，但也是因为这种倾向不能正式存在。

政治制度在两个原则（党始终是正确的，以及人们没有理由反对无产阶级）之间陷入困境，因为党和无产阶级的交流，以及革命的协调没有起作用。这是当革命不"成功"时出现的社会形式。当无产阶级拒绝承认党时，党越是迫切地需要与无产阶级保持一致。360 人们可能会说，党的权力和特权是当无产阶级革命受到无产阶级怀疑时所采取的形式。即便如此，党的权力和特权也不是神权。这种政治制度没有单一的本质，它完全处在它的两个原则之间的

① 贝诺·萨雷尔，引用著作，71 页。

② 同上，155 页。

③ 《新德国》，1950 年 3 月 25 日。

来回摆动中。有时,人们打算不惜一切手段推行一种纪律,有时,人们回到协商和讨论。政治制度如果到达两种倾向的极端,就会解体。曲折或螺旋运动是这种政治制度的规律。没有别的方法能使政治制度继续存在下去。仅仅说政策是矛盾的是不充分的:事实上,在缓和时期和紧张时期之间没有矛盾。当人们开口时,当人们进行自我批评时,这种"自由化"又一次确保了无产阶级和党的一致,恢复和规定了无产阶级的权利,使无产阶级对"强硬"政策的新时期作好准备。反过来说,清洗决不是纯粹的镇压:它清除某些反抗的带头人,但重视他们所代表的反抗,人们往往重新采用他们的政策。模棱两可是固有的:自由对权威有用,镇压证明了它所平息的反抗是真实的,批评是改变态度,惩罚是开释,一切都能表达出来,但任何表达都是间接的,相反的,不言而喻的,真理看上去是谬误,因为人们始终在它后面发觉另一种近在咫尺的真理,谎言本身使人想起政治制度应该和可能有的本质……

在 1950 年和 1951 年,《新德国》写道:"党说的话是真理",接着说:"党始终是正确的",最后说:"党说的话是惟一真理。"[①] 1953 年 6 月 21 日,在暴动的第二天,党中央委员会通过了一个决议:"当工人群众不理解党的时候,过错不在工人群众,而是在党。"[②] 格罗特沃尔(Grotewohl)第三天在卡尔·李卜克内西工厂的工人面前宣布:"党不再被广大劳动者忠心爱戴。过错在我们…… 361 党有责任彻底改正这些错误,改正对群众发号施令……和把群众

---

① 《新德国》,1950 年 3 月 17 日。贝诺·萨雷尔,引用著作,143—144 页。

② 同上,1953 年 6 月 23 日。

当作下属的倾向。"[1] 西门子—普拉尼亚工厂的制动器工人向鲁道夫·赫尔施塔德(Rudolf Herrnstadt),中央委员会委员和《新德国》总编辑宣布:"我为6月17日感到骄傲 。在6月17日,工人们的行为表明他们是一种力量,他们有一种意志。"[2] 但是,事情还没有结束:7月24日,赫尔施塔德被驱逐出中央委员会,格罗特沃尔要求人们结束党内的"黩罪精神"。正如《内部通讯》所说的,人们"继续……"。人们指责党什么?人们想要党做什么?所有的倾向都已经表现出来,所有的困难都已经表达出来。乌布利希(Ulbricht)说:"……在党和阶级之间,几乎不存在区别,不存在界限。在工人和劳动者中间流传的所有理由都能在党员或党的负责人会议上被听到……和工人阶级或劳动者一样,党也表现出犹豫不决。"[3] 党坦诚地进行讨论,最好地作出决定。为了在党身上认识到自己的特点,工人期待什么?工人从迹象中期待:生产的增长应不是通过泰勒制和竞赛,也不是通过加班取得的,全民所有制应体现在劳动世界中。但是,党认为自己是无产阶级比无产阶级认识到自己在党内的地位,要更加容易。当然,政治制度是不可反驳的:人们始终能说,成年工人之间的对立和分裂是暂时的,(由党培养的)新一代将在政治制度中认识到自己的特点。如果人们能像领导者那样生活在将来,则完全能这样说。如果人们像其他人那样只有他的现在,那么始终能回答说,在政治制度意象中的无产阶

---

① 东柏林电台,1953年6月23日。贝诺·萨雷尔指出(182页),报刊仅发表了格罗特沃尔演说的摘要。

② 《新德国》,1953年6月23日。

③ 同上,1948年8月22日。

级是少数，因为按照定义，人们给予无产阶级的优越地位使之显得 362 突出，因为妇女和年轻人的劳动是剥削社会的常用办法。政治制度是不可反驳的，只是因为政治制度也是无法论证的。无产阶级和党的协调只能在领导者的思想中，在年轻人的信仰中和在优秀分子的野心勃勃中实现。一位企业领导者大声说。“同志们，棉纺厂现在已成为全民所有制企业……现在，你们的工作是为人民服务……通过你们的工作为德意志祖国做出贡献应是你们的荣誉！”他接着说：“笑声从四面响起。大多数工人，特别是男人不知道真正的爱国言论。”[①] 这是因为人们没有向他们指出体现在可见组织中他们的需要和愿望。这是因为人们要求他们相信企业在名义上是属于他们的，理由是企业不再属于个人，——因为在竞赛中没有竞争的痕迹，在技术上有依据的生产指标中没有泰勒制的痕迹。人们向他们提出的不是协调，而是物质的改变。

因此，使用“无产阶级”制度的名称不比使用“剥削”制度的名称更确切。那些建立政治制度并寄以希望的人可能真诚地想象社会主义。那些维持但不是建立政治制度，因而没有绝对和抽象地赞成政治制度的人，甚至在意识形态中也没有看到有一种无产阶级的文化。索维(Sauvy)先生曾多次写道，没有共产党及其效率的经济评价，因为在共产党“成功”的地方，共产党指望无限的忠诚，劳动的增加，生产的进步，而不是技术的进步(东德报刊通常持有这种论点)，因此，人们不能靠共产党建立的生产关系保证生产的进步：这种生产关系属于英雄主义范围。无论如何，这种政治制度

① 《劳动英雄》，柏林，文化和进步出版社，1951 年，63 页。

363 本质上不能对自己作出评价,在最好的情况下,它是尽力使一种不可能的协调成为可能的愿望。因此,它显然是一个新生事物。但是,通过取消资本主义生产关系摆脱其对抗的生产,并不是马克思创立其理论的革命。确实,这种政治制度能确保新生国家快速发展。当它遇到了(比如在德国)进行比较,要求证据,不是一下子能与企业同化,已经看到其他东西的前无产阶级时,效率就下降。贝诺·萨雷尔援引《工业时代评论》(The Times Review of Industry)根据官方材料编制的捷克斯洛伐克,波兰和德国的工业生产表。在该表中,可以清楚地看到,政治制度更适合于不发达国家①。在其边界之外的苏联经验不是已经教导苏联应该止步和十分谨慎吗?

三

苏联目前实行的缓和不是准备重新接管的这些难以捉摸的事件之一。赞成铁托意见的一种缓和可能难以使南斯拉夫共产党就范。马林科夫在原子战争问题上不承认的一个新的和重要的事实并没有消除。人们能在真理的道路上领先于党,又不对政治制度构成威胁吗?人们能持有其他思想,又不是敌人吗?在我们描绘的镇压和自我批评的结合中,已不再有什么东西起作用。当然,减364 压是逐渐的,减压也有它的停顿,它的跳跃,它的模棱两可,但这一

① 工业生产表(单位:千美元,1938年价格)

	1938	1947	1948	1949
波兰	711	739	946	1180
捷克斯洛伐克	875	761	893	964
德国	2162	1020	1280	1500

次看来是不可逆转的。此外，策略上的缓和关系到社会主义劳动者或基督教徒。到目前为止，事情都没有涉及到资本主义的缓和。革命的政治制度第一次承认它不能涵盖整个历史。这也许是因为一旦走出它的边界，特别是在德国，革命的政治制度就学会了考虑其他东西。无论如何，这就是从德国事件的观点看新政治具有的意义。

那么，这些观点是什么？贝诺·萨雷尔十分谨慎地指出了一条未来的道路，他像马克思主义那样进行分析。无产阶级通过所有这些经验学习和成长。无产阶级用为夺取政权所做的尝试维持政权，尽管表面如此，但无产阶级在走向管理。经历了失望和挫折，或借助于一次新的革命推动，或可能通过政治制度的内部动力作用，无产阶级开始真正起到领导阶级的作用。贝诺·萨雷尔继续认为，私有制一旦被废除，无产阶级的将来就进入议事日程。无产阶级的将来被特权和矛盾所掩盖，但展现在无产阶级继续进行的社会斗争中……

作者详尽加以描述的矛盾存在没有得到解释——或用非常笼统的和含糊的原因，诸如官僚政治的"利益"或"错误"来解释。之所以俄国的无产阶级革命只有被"领导阶层"代替，才能实行计划化，可能也是因为从下面的计划化，"从下面推动的专政"，以及无产阶级和政党融为一体的无产阶级社会是幻想，是因为没有通过专政的调解，没有调解的专政，没有专制的历史创造。在十分详尽描述了把人民民主国家和无产阶级革命区分开来的原因后，如何能不问为什么无产阶级革命以人民民主国家告终？当无产阶级革命处在人民民主国家的过去中时，如何把无产阶级革命放到人民

365 民主国家的将来中？很可能人民民主国家和苏联试图通过缓和，通过消费的满足，通过“形式民主”的某种新的和明智的方式，通过意识形态的神秘化，而不是通过一种新的革命努力来协调其生产关系……

人们能真正评价的东西，是缓和对非共产党国家的影响。目前，有点轻率的西方各党的政策看来受到国际缓和要求的支配。在法国，人们继续在口头上反对现政府，但摩洛哥党向法国常驻外交机构提出一项和解计划，法国总工会和政府一起联合行动，以恢复圣纳泽尔的平静。西方各党不可能长时间地不惜一切代价迎合国际缓和，否则将产生内部危机。即使苏联在正式恢复西方各党的独立时不能满足它们的愿望，它们也会制定自己的政策。在贝尔格莱德对弗拉霍维奇(Vlahovitch)的审查提出最终撤消共产党和工人情报局，建立一个无控制关系的新国际，但难以得到苏联人的响应。审查发生在苏联的一些部长访问贝尔格莱德之后不久，至少使苏联人的名誉受到影响。

如果这不是幻想，那么苏联的新政策就不是无产阶级革命史上的一个篇章，而是把“无产阶级专政”限制在存在着无产阶级革命的地区的决定，对世界其他地方的其他社会斗争形式的承认，不以人民民主国家为榜样确定或想象其他社会斗争形式的倾向。在这种情况下，人们将看到，“左派”不是一个空洞的词语，正如革命的思想家和反革命的思想家一致认为的。掌握革命国家命运的东西，不是一个阶级的文化力量，而是“优秀分子”具有的意志。为了把无产者的需要、痛苦和剥削变成一种文化，需要依靠无产者的直366 接力量的恢复，依靠由此导致的对人们正在掌握的新技术的要求，

而不是依靠以无产者的名义建立的一种专政。

(1955年8月)

6 论非斯大林化

"最时髦的名词是非斯大林化。"

马塞尔·塞尔万(Marcel Servin)

(《人道报》,1956年11月12日)

即使一切都取决于我们,我们也不应该用战争来响应匈牙利知识分子的呼吁。但是,我们应该给他们更多的东西,而不仅仅是"表示赞同",签名和一时的同情。知识分子的存在不是为了形成一个整体,而是为了启蒙,如果他们有能力做到的话。我们向匈牙利人表示敬意在于理解和宣扬他们做出的牺牲,以使他们做出的牺牲不是徒劳无益的。

同样,守纪律的共产党人——在经受最痛苦的自我批评和最难以忍受的打击时也是守纪律的,例如,我想起卢卡奇——信任纳吉(Nagy)。纳吉在接受反共分子的协助后,应该利用联合国的"资产阶级"法庭,同意自由选举,退出华沙条约。追随纳吉的那些人庄严地拒绝在共产党人之间的斗争中决不求助于外部力量的原则。这意味着当一个"共产党"政权遭到其无产阶级的反对,最后诉诸军事手段镇压无产阶级的时候,就不再有无产阶级的团结一致,就不再有名义上的共产党。寻求联合国的帮助是对军事干预正当的和合理的反应:两者都标志着深入到政治制度中心的共产

主义危机。对于误解或陷阱,这些匈牙利共产党人并没有冒政治声誉和生命的危险。他们不是没有头脑的人,不是运气不好的人。他们决定认可军事干预所废除的共产党条约的终止,如果我们对367 他们的决定保持沉默,那么我们就没有道义上的权利向他们表示敬意。

不过,在最近几天发表的"左派"抗议(我认为是惟一的抗议)中,人们心照不宣地为苏联"社会主义"开释。人们谈论以明目张胆的方式推行非斯大林化的赫鲁晓夫的"错误",向俄国人求援的吉罗(Geroe)的"失误"。其他人则把匈牙利事件当作"发展不均衡"的一个令人遗憾的事件,发展不均衡在于卫星国需要它们所不能生产的消费资料,而发展其重工业和能生产消费资料的俄国却不能满足卫星国:布达佩斯的镇压成了"社会主义"经济的伟大历史中的一件小事。人们暗示或人们说,一种最好的政策,一种最好的计划化能避免这一切,将来也能避免这一切。

好像问题不是如同反抗那样是完整的。学者的幼稚最终掩盖了一切都处在问题中的一种危机,意味着事件对之提出质疑的一种意识形态。总之,布达佩斯的起义者死于一个不明不白的事件:多亏上帝,我们其余没有死的人能考虑到愚蠢的举动,错误,失误,不均衡的发展,差不多能照样对苏联"社会主义"抱有信心……匈牙利共产党人的起义意味着斯大林主义触及到了社会主义政治制度的本质,意味着非斯大林化不是政治制度上的一种修改或政策上的一种改变,而是要冒生命危险的一种彻底转变,如果政治制度要重新获得人们的尊敬,必须完全彻底的转变。重新考虑非斯大林化,毫无保留地阐明其全部意义,是起义者可接受的,左派能对

之表示的惟一敬意。我们知道，以历史学家的身份描述非斯大林化的本质还为时过早。人们不能像证明一个定理那样证明布达佩斯的镇压是共产党的老年性疾病。但是，人们能证明共产党的原则不可能因此不受损害，危机不可能不伤及共产党的原则，非斯大林化如果不是一种"政治制度"的彻底改革——陶里亚蒂的观点，368 后被哥穆尔卡和铁托重新采用——和政治制度本身的一种反抗，那就没有任何意义。只需仔细考察最近几个月发生的事实，就足以相信这一点。在这里，我们只想强调指出已经完全被遗忘的一些事实。

轻举妄动的人不是赫鲁晓夫，而是不阅读文献或局限于日报上文章的知识分子。如果他们查阅法国共产党出版的文献[①]，或至少克劳德·勒福尔(Claude Lefort)对此所作的出色分析[②]，他们就知道，人们今天能谈论对政治制度的真正批判。甚至不仅仅在赫鲁晓夫的报告中，而且也在布尔加宁，苏斯洛夫，马林科夫的报告中，关于苏联的经济和政治生活的描述认为政治制度的两个基本原则有问题：无产阶级专政原则和作为无产阶级专政的现代形式的强制性计划化原则。

人们认为，强制性计划化的优越性是能统筹安排被命运和被利益驱使的东西，例如，在计划经济中的工资是根据需求，生产的 369 要求和消耗产品的数量确定的。这就是赫鲁晓夫的看法：

---

① 《共产主义手册》，1956年3月，和以《苏联共产党第二十次代表大会》名称出版的文集。

② 《社会主义或不文明》，1956年7—9月，第19期，特别是43—72页。下面的引文来自勒福尔。

“应该说……人们在工资制度和工资标准中发现了许多混乱……一般地说，能做到同工同酬。但在不同的企业，甚至在同一个企业内，同样工作却有不同的工资待遇……因此，一个重要的政治和经济任务摆在我们面前：调整劳动报酬。”①

人们认为，在计划经济中，工作量和工作节奏是根据预定的，设想的和受控制的生产需要确定的。布尔加宁解释说，正式的生产指标反而是一种撇开这些需要，勉强满足工薪者的手段：

“制定较低的生产指标，因而实际产量大大超出生产指标，造成企业繁荣的假象，使工人、管理人员和工程师不关注劳动生产率的实际增长。实际上，目前的生产指标不是根据技术水平和劳动组织，而是根据使生产指标相应于已定的工资水平的要求制定的。”② 因此，生产的实际成本与预测成本没有关系，生产能力没有列人计划之中。总之，这一切必然会发生：愿望和结果之间的差距是明显的。事实的压力非常强大，以致当局对此忽略不计，赫鲁晓夫说：“如果人们考察某地区或某县的集体农庄或国营农场是如何完成社会主义工作的，那么人们将发现说的和做的是两码事。还有，人们经常检查他们的工作吗？不，人们通常不检查他们的工作，如果工作不能完成，没有人在精神上和物质上对此负责。”③

尽管计划化对一个不发达国家的国内劳动力的估算是大致的，强制性计划化仍然是创造性的，众所周知，苏联已成为举足轻重的强国。问题不在这里。问题在于苏联领导人在苏共二十大之

① 《共产主义手册》，318 页。

② 《苏联共产党第二十次代表大会》，164 页。

③ 《共产主义手册》，347 页。

后不再向有鉴别力的人民隐瞒强制性计划化不足以指导经济。在用英雄主义的手段,不依靠资本建立了自己的工业之后,当局认识 370 到需要从"计划化"转到资产负债表,从纯粹的强制转到知识,从英雄主义转到理性。苏共二十大是出于俄国经济的需要对真理和觉悟的呼唤,不是因卫星国的困难而采取的轻率的临时措施。

苏共二十大进行政治批评,表明官员脱离现实,但这一次牵涉到政治制度的核心。专政应该是由无产阶级发起的,或者——因为无产阶级如果没有在每一个时期重新解释其使命的组织就不能在历史中有所作为——无产阶级至少应该在其政党中认识自己。根据苏共二十大的观点,党脱离了实际生活和社会,党试图通过资料和统计认识实际生活和社会是徒劳无益的,党的作用在变小。赫鲁晓夫宣布:"在党的机构中有地位的工作者不从事组织工作,而是搜集在大多数情况下无用的各种各样的统计资料。这就是为什么党的机构经常在做无用功。"① 苏斯洛夫描述集体农庄的一位组织秘书是如何进行工作的:"他的办公桌和所有柜子堆满了文件和材料。他翔实地记录了他委派的党小组工作,妇女工作,共青团工作,向共青团组织提供的帮助,要求和申述,交给共产党员的任务,党的教育工作,业余艺术小组工作。他登人各种材料:《墙报》,《通报》,《畜牧业竞赛》,《农业竞赛》,《林业之友》。宣传员的工作记录在三本手册中:《宣传员工作手册》,《群众政治工作》,《宣传员日常任务》。可以想象,要完成这些必然使充满活力的组织工作停顿下来的抄写工作需要花费多少时间。同时,值得指出的是,

① 《共产主义手册》,345 页。

在集体农庄,人们根本没有在挤奶员和放牧人中间做过教育工作。农场没有实现机械化,没有作息时间表,没有规定牲畜日需饲料的数量。畜牧业的生产能力极低。一头奶牛的年平均产奶量是484升。至于秘书的文件,它们是不产奶的。从这方面看,它们完全是废纸。"① 与会代表大笑和鼓掌,并做了记录。人们最终听到公开说出人们早就知道但不敢讲的东西,欣喜若狂。

赫鲁晓夫把他的讲话散发到所有的政治干部中,他说:"乍看起来,他们是非常积极的,因为他们做得很多,但是,他们的工作完全没有结果。他们一清早就开会,在集体农庄之间来回奔波,警告落后分子,主持会议和作报告,报告充满了陈词滥调,通常是事先拟定好的,要求'努力向上','克服所有困难','来一个转变','要有信心',等等。但是,这样的领导看起来非常卖力,其实是徒劳,到了年终,情况并没有改进。正如人们所说的,'他已经尽了力',他仍然像一根木桩那样插在那里。"②

总之,领导人是"忙忙碌碌的游手好闲者"。问题不在于人的惰性。效率低下在于思想观念,苏斯洛夫说:"我们的思想工作在很大程度上是无用的,因为它仅限于重复千篇一律的套话和人人皆知的论点,培养出与实际生活脱离关系的注释者和教条主义者。"③ 思想观念的倒退在各个方面都可以看到。赫鲁晓夫说,经济学家"……在苏联共产党中央委员会召开的会议上,不参与讨论工业和农业发展的基本问题。这意味着我们的经济研究所及其协

① 《苏联共产党第二十次代表大会》,237—238页。

② 《共产主义手册》,346页。

③ 《苏联共产党第二十次代表大会》,239页。

作单位完全脱离共产主义建设的实践。"[1]（在这里，可能有点不公正：不是政治机构要经济学家局限于技术工作吗？如果政治机构刚刚才发现经济学的领域，是经济学家的过错吗？）米高扬对哲 372 学家更加严厉："应该对我们的哲学家说两句话。归根结底，他们必须知道他们的工作一点也不理想，他们在党面前比历史学家和经济学家更惭愧。"[2]

总之，问题在于"计划"经济是否能成为一种真正的计划经济，无产阶级专政是否能被无产阶级理解，而不是挂在耳边的空话，脱离现实的现象是否与无产阶级专政有关。苏共二十大是对一种虚假的和限于言辞的生活的揭露，是对唯名论和盲目崇拜的批判，是开始关注具体事物。国家机器和法制社会寻求与实际社会、工作中的人和事物的联系。自由化不是一种无关紧要的让步或一种政策：纯粹的专制、唯意志论和专政在产生舞弊，舞弊者的同谋关系，消极状态和神话的同时，并没有达到其目的，破坏了经济和叫做计划化的人类思想，实际社会和叫做无产阶级专政的政权的这种联系。我们现在对面的这种政治制度正在竭尽全力重新找回离开它的意义。

反斯大林的论战在这种背景中具有其确切的地位：这是对一种上层建筑或对一种结果的批判。专政已经形成了心理机制，道德习惯，行为和方式。想做但不想知道的一种政治制度把失败当作破坏，把讨论当作背叛。它不想在它的本质中认识自己：这可能

① 《共产主义手册》，346页。

② 同上，253页。

已经相对地在衰退。它对自己保密，以致它最终不能真正地认识自己。它只能把自己设想为善(Vertu)，敌人的恶之否定，只能把 373 在它之外的东西感知为障碍或辅助物。其最高法则是判断而不是被判断，判断而不是认识，避开认识以便不被判断。这就是苏共二十大在斯大林的名义下所谴责的一切。它已经对外部世界偷偷地看了一眼：它发现资本主义并不完全是漆黑一团，资本主义继续存在，资本主义可能长时间存在，这一切不是否定，有技术进步，可能也有社会进步，向社会主义的转变可能正在酝酿之中，但不是通过起义，也不是通过专政。简言之，资本主义世界与苏联截然不同，但它不再是恶(Mal)，绝对的他者(Autre)，它存在着，带着它相对的缺陷和优点。苏联希望不是存在于想象的事物中，准备放弃梦中的生活，决定认识自己……

如果这种认识的转变是完全的，那么专政将化为灰烬。苏共二十大在党的垄断方面没有作出任何让步。改革党的工作，还要靠党。人们希望这种与生产和实际社会脱节且疲惫不堪和“无所事事”的国家机器能重新与生产和实际社会挂钩，增强自身的活力。总之，人们要求它做不可能做到的事情：人们已经指出，它在各方面是一个替身或一个替角，人们要求它重新成为历史的一个实在因素，增加其令人腻烦的干预[1]。因此，如果专政仍然是专政，那么转向真理和现实不可能是彻底的和无保留的。如果不重新考察政治制度的哲学本质，那么生产能力和计划之间，无产阶级和专政之间的脱节就不可能公开地被揭示出来。不过，既然有生

① 勒福尔，55页。

产能力和政治制度的活动,就应该采取措施……

解决办法是以反对斯大林的形式提出对政治制度的批评。亵渎的行为和明确的口号足以引起巨大的震动。同时,指向个人和个人崇拜的批评不涉及到政治制度的原则。人们在强化政治制度时怀疑政治制度,人们怀疑政治制度时强化政治制度。这可能就是共产党的杰作:一种不为当事人所知的觉悟,一种难以察觉的革命,有改正之利,无承认之弊。和所有的杰作一样,这种杰作也是深奥莫测的。在具备好处的同时,非斯大林化也包含了危险:一些人不想听十分含蓄的语言——另一些人则马上能理解,并能用明白的语言表达出来。这就是目前生产的问题。人们知道,苏共二十大的坦率已经使西方各党吓了一大跳。当苏斯洛夫讥讽不产生牛奶的文件时,活动分子十分高兴地看到官员又重新面对现实。政治制度很快将改善。西方的活动分子缺乏一种只能通过共产党生活获得的相对意义来体会这种高级幽默。他们应该充耳不闻,如果他们在倾听,那么苏共二十大的讥讽将在他们身上重新唤起问题,回忆,已被平息的反抗,他们立即会作出评价。

374

这就是陶里亚蒂的情况。在某种程度上,苏共二十大的论点迎合他的思想和愿望。但正是因为苏共二十大的论点证明他以前的某些怀疑是正确的,所以他不能感谢俄国领导人在以前压制这些论点之后,今天又重新承认它们。不过,在陶里亚蒂的心目中,仇恨、愤怒和暴力还没有了结——这就是为什么他远远超越了法国领导人。他能从中得到一点马克思主义的启示。他说,归根结底,问题不在于知道斯大林是善的还是恶的:“人们实际上仅限于揭露斯大林的个人缺点,把它当作所有的恶的原因。人们仍然没

有摆脱个人崇拜。最初,所有的善都是起因于一个人的超出常人的优秀品质。现在,所有的恶都是起因于同一个人的出乎寻常的和令人震惊的缺点。在这两种情况下,我们都在马克思主义固有的判断标准之外。真正的问题消失了……与使苏联社会在某些方面远离它所描绘的民主和法制道路,甚至表现出与某些衰败迹象的手段和理由有关的问题。"

375

辩证法在此重新显露:反斯大林的论战超越了本身,对"个人崇拜"的批评不在于改变说法和把伟人当作替罪羊。这是以斯大林的方式批评斯大林。真正超越斯大林,因而是一种真正批评的惟一批评是针对政治制度的批评。按照合理的辩证法,不是任何手段都能达到目的:对政治制度的批评是"从上面"开始的——不可能有其他方式,因为政治制度"限制了民主生活"。至少,批评应该从上面发展到下面:"重新学习正常的民主生活,按照列宁在革命的最初年代确立的模式——也就是重新学习激烈争论的适当方法,重新学习对在追求真理中不可避免的错误的容忍,重新学习在观念和实践中的首创精神,重新学习判断和个性的充分独立……重新教育党的干部,成千上万的妇女和男人,并通过他们重新教育整个党乃至人民的生活条件有很大地区差异的幅员辽阔的国家,是一项不可能用三年的工作和一次代表大会所能完成的任务。"

陶里亚蒂多次提出:恶是普遍的,纠正办法也应该是普遍的。有"一些普遍的错误",有一个"所有运动共有的中心问题"。如果批评涉及到这些东西,如果在政治制度中没有处在批评之外的东西,那么批评不是对政治制度的本质和原则提出了怀疑吗?陶里亚蒂说,相信政治制度可能是一个错误,但人们可能确实弄错了:

“我拒绝考虑……我只想坦率地说，有些人确实会问，既然能批评斯大林，既然斯大林在一段很长的时间里是共产党政策的主要代表，为什么不怀疑这种政策在所有时期的正确性……为什么不追溯到十月革命的决定性行动？”他理解得过于透彻，他使人错过如此微妙的隐约觉悟。 376

人们能指望法国共产党来澄清事实，俄国人听法国共产党的意见。闸口已经被打开，陶里亚蒂的马克思主义问题遭到《六月三十日苏联共产党中央委员会决议》的否定。不过，困难依然存在。作用几乎没有。《决议》说：“我们不能同意由陶里亚蒂同志提出的这个问题：苏联社会是否表现出某些衰败迹象。没有理由提出这样的问题。”[①] 不过，陶里亚蒂提出了一个极好的问题：在一个健全的革命社会，这样的衰败如何是可能的？人们理解或假装理解他认为斯大林拥有败坏一个社会的过度权力：“认为像斯大林那样的一个重要人物能改变我们的社会和政治制度，是与事实，与马克思主义，与现实相违背的，是陷入唯心主义。这意味着一个人具有难以置信的超自然力量，能改变社会制度，甚至千百万劳动者在其中起着一种决定性作用的社会制度。”[②]

《决议》的编写者在嘲笑活动分子，还是自己陷入困境？这就是苏共二十大提出的问题：改革派在何种程度上看到了他们所做的事情？他们不可能理解陶里亚蒂的问题。也许，他们是否不再把苏联共产党的检讨的实质想象为需认识的对象，对其内部动力 377

---

① 《人道报》，1956年7月3日。

② 同上。

的一种马克思主义的研究？也许，他们是否把社会想象为事物和人，法律制度（所有制的形式，著名的“社会主义基础”）和武断意志的混合物？因此，既然没有触及到“基础”，斯大林主义的分析就能归结为斯大林的心理学吗？《决议》的编写者用斯大林的语言来表达陶里亚蒂的问题。尽管如此，《六月决议》的编写者仍阻止了雪崩。法国共产党松了一口气。人们停留在上层建筑，毕竟斯大林是俄国人，在这里，没有重要的东西需要改变。

在这种情况下，计划化和专政的问题再次醒目地出现在与哥穆尔卡的关系中。还是在这里，人们看到计划化转变成它的反面。从 1949 年到 1955 年，煤的采掘量从 7400 万吨上升到 9450 万吨。但与此同时，每个矿工的劳动生产率从 1320 公斤下降到 1163 公斤：在开采的 2000 万吨煤中，1400 万吨煤是在正常工作时间之外通过加班得到的。没有生产力的增长。计划化没有计划。为了使采掘量增加，需要付出了额外的工作时间。这种制度能控制毛产量，但不能控制净产量。哥穆尔卡说：“**首先应该知道实际生产成本是多少。**”“**六年计划的实现是由于人们把大部分投资集中在规定的部门，而不考虑经济生活中其他部门的需求。不管怎么说，国民经济是一个统一体。**”这就是在波兰实行了十年的计划化和俄国实行了二十五年的计划化后应该记住的东西。计划化的原则本身成了一纸空文，因为计划没有包括波兰经济中的所有具体方面，因为生产者没有积极性。计划是不现实的，因为它是一种唯意志论的计划，不是一种了解生产能力的需要和指导生产能力的尝试。378

我们不能断定非斯大林化是什么，但是，不管发生什么，我们已经知道非斯大林化不是什么和可能不是什么：一种有限的改革。

非斯大林化渗透到整个政治制度中，到处引入一种危险的和有用的因素，一种风险和一种希望。使这种希望破灭的方式有两种。一种方式是使崇拜原则脱离非斯大林化，好像崇拜原则不是非斯大林化的原因。第二种方式是通常也爱好争论的逻辑学家和几何学家的方式。因为他们在政治制度中发现了一种矛盾，所以他们认为苏联不是一个概念，不是存在之物。他们总是说：无产阶级专政和计划化是如同正方形的圆那样的词语——非斯大林化只不过是为了挽救这些说法的一个诡计。他们像人们反驳一种观点那样反驳苏联和中国。需要推翻一切，从头再来。这是象征性的取消，期待着实际的取消。你用什么东西来代替？值得指出的是，在匈牙利或在波兰，没有人提出恢复以前的所有制。因此，应该有一种管理国有经济的好办法。为什么不让哥穆尔卡去寻找呢？

非斯大林化揭示了政治制度的基本矛盾。但是，许多矛盾的历史现实继续处在矛盾之中。让我们从充满矛盾但不是濒于消亡的资本主义经济现实着手。非斯大林化对专政的本质提出怀疑：只要专政继续存在——正如陶里亚蒂所说的，它应该继续存在下去，这不是三年或一次代表大会所能解决的问题——专政就将使政治制度陷入困境，因此，它预示着衰败和动乱。但是，为什么一种政治制度不能带着创伤继续存在下去？这就是所有存在着自由的政治制度的情况。哥穆尔卡说："解决堆积的困难的钥匙掌握在工人阶级手中。"这是一种对自信的呼唤，他仅仅附以畏畏缩缩的改革。不过，自信，他是有的。但是，他为什么迟迟没有拿出解决 379 办法和措施？他希望在不取消专政的情况下对专政提出质疑，在不放弃控制无产阶级的情况让无产阶级得到解放。这是难以做到

的，几乎是不可能的。世界只不过是在这条道路和混乱之间的选择。应该在有待建立的社会形式中找到一种解决办法。

因此，惟一正确的态度是把处在相对之中的共产党当作一个无任何特权的事实，当作自身的矛盾促成的事业，共产党隐隐约约地看到了这一点，应该超越它。既然人们看到共产党改变自己的原则，这就不是一种解决办法。既然人们对我们说还要实行计划化，党的生活想象的，这就不是一种现实。专政是一种失败的尝试，之所以失败，是因为失败的尝试不可能是一种尝试，是因为失败的尝试可能是历史的终结。作为普遍的模式，作为人类的未来，专政失败了。在1793年，一些人有充分的理由憎恨罗伯斯庇尔。但这不能阻止法国革命是我们的历史的一个时期。这不能使历史在法国革命之后像以前那样重新开始。自1917年以来发生的一切不是一个圆括弧，而是在所有意义上比法国革命更残忍、更痛苦的革命的唯意志论的*试验*。只有当苏联同意回到历史中，只有当人们不是像相信善（Bien）和相信恶（Mal）那样*相信*苏联，只有当人们放弃崇拜，我们才能公正地谈论苏联。最后，我们想强调指出某些对非斯大林化和和平构成威胁的双关语。

在某种意义上，苏共二十大的决定只是把斯大林的做法公式化。朝鲜停战，1944年之后共产党进入政府，已经是共存的政治。非斯大林化支持者只是在近处看事物，不能走得更远。赫鲁晓夫说，革命不一定是起义或国内战争——不一定是暴力。人们"*也能利用议会道路走向社会主义*"和"*在议会中获得绝对多数席位*"。380 但在后面几行里，他说："*在向社会主义过渡的所有形式中，工人阶级的政治领导和领导工人阶级的先锋队是明文规定的条件*，决定

性的条件。”众所周知，先锋队就是党，如果议会活动——正如列宁对议会活动的一贯看法——只不过是人们“也”能使用的党的活动方式之一，那么赫鲁晓夫提出的东西只不过是斯大林在战后提出的国民阵线的政策之一。

米高扬更直截了当。他说，马克思主义和改良主义之间的差别仍然十分明显。在马克思主义者看来，“工人阶级应该担负起在社会中领导国家的任务，以便……团结大多数，把政权掌握在手中。”总之，这些文章中的惟一新意是依靠议会大多数的间接道路。只要争取到大多数，工人阶级就能“把政权掌握在手中”。人们没有提到政权是否应该由建立该政权的大多数掌握，更没有提到在这个令人担心的第二阶段的大多数意味着什么……

显然，人们试图造出一些双关语，米高扬否认自己是改良主义者，这是意味深长的。在词语和概念下面，人们觉得专政有了松动，其他东西进入考虑之中。当苏斯洛夫谈论一种“新的和先进的社会制度”，而不是谈论社会主义或共产主义时，听起来不像是马克思主义和列宁的口气，人们可能难以辨别让步和诡诈。但是，在这些说法中，无任何东西能绝对地保证有新意。人们不蓄意改变什么东西就能退回到暴力和冷战。非斯大林化支持者仍然是斯大林主义者。斯大林主义的两重性包含了一切，包括非斯大林化。最明智的观察者看到了这一点，在共产党的政治生活中有暗藏的斗争，因为没有摆在桌面上的多种政策，因为对立不可能是公开的。在斯大林主义的妥协和共存政策方面，不存在学说上的分歧，人们只能用威胁性活动掩盖妥协，以满足“强硬派”。埃尔韦 381 (Hervé)说，斯大林主义或左倾机会主义的特点是奉行一种合作政

策，同时保留一种不妥协的意识形态。吼声震天的妥协，大喊大叫的和平，政治上的让步伴以强烈的言辞，这就是斯大林主义。即使今天在法国共产党领导层有一些非斯大林化支持者，他们仍不失为斯大林主义者。正如陶里亚蒂所说的，这将需要多年的时间。

当人们高度评价埃尔韦与斯大林主义决裂的时候，人们不可能忘记这一切。这个例子具有深远的意义，因为决裂发生在苏共二十大之前，在事件的最后结论之外，它是一种经验的成果，是头脑清醒预料共产主义的发展，大胆地在万籁无声中表达意见，能像以前加入党那样批评党，总之，忠实于自己的一个人的行为。然而，就是这种不同寻常的尊严使他的政策处在模棱两可之中。在很多方面，他的政策只不过是更有意识的斯大林主义政策的一种形式。他说："我没有采取与法国共产党领导层的路线'对立的路线'的立场，也是可理解的。为形势所迫，法国共产党领导层勉强实行一种违背其言论的政策。"他坚持把有意识的和主动的共存当作马克思主义，甚至列宁主义的一种政策。让我们暂且离开人们能从其著作中得到不止一种政治哲学的马克思和恩格斯。当然，列宁和托洛茨基可能会批判斯大林主义，但他们不是站在非斯大林化支持者的立场上谴责斯大林主义。即使列宁提出新经济政策，他也没有在原则上提出资本主义和社会主义的共存和竞赛。此外，新经济政策是在计划化之前，在计划化实行了二十五年后的一种新经济政策具有一种完全不同的意义。主动共存的政策是一种布尔什维克的政策吗？在政治上，哥穆尔卡提出的东西是一种与议会民主的妥协，是一种"评价"和"监督政府工作"的议会，是一个"指导"而不是统治的党，是一种对党而言恢复其自主的国家机

器;简言之,是在人们谈论君主立宪制意义上的一种"共产党立宪制"。所有这一切与托洛茨基的"劳动者民主"没有任何共同之处,与《国家与革命》中的论点更没有任何共同之处。非斯大林化不是重新回到在斯大林之前的时代,而是超越斯大林,走向新的将来。非斯大林化的共产党的境界不是列宁的境界。

埃尔韦在《革命与崇拜》的开头部分问道:革命是否因为共存而无限期地被推迟?他最后得出结论:革命不能被推迟,也不能被取消,革命将改变性质。因为革命不一定是起义,不一定是暴力,也不一定是"布拉格之变"[①]。他要求人们"重新考虑改革概念",计划化概念,国有化概念和国家资本主义概念[②]。他带着疑问谈论一种"实际改良主义",最终考虑"暂时在政治环境中无法实施的,但能吸引群众并能使斗争取得进展和创造实施条件的改革"[③]。这种说法接近作为暴动的手段和夺取政权的导火线的经典改革概念……但是,重新考虑改革和其他东西有什么用处?这些考虑周到的研究将立即被斗争的逻辑超越。"如果人们相信赫鲁晓夫,那么无产阶级专政的形式看来不可能是必然的。"在一个类似的问题上,人们可能喜欢更确实的东西。需要知道问题是否仅在于以其他方式运用无产阶级专政和强制性计划化——斯大林主义的一种更明智和更直接形式——的唯意志论。 383

然而,一种更有意识的斯大林主义不再是斯大林主义。这完全是另一回事,通过对崇拜和共产党态度的批评,人们看到了这一

① 《革命与崇拜》,138页。

② 同上,129页。

③ 《致萨特的信》,82页。

点。埃尔韦说:"应该对国家生活中的大问题表明态度,提出解决办法,介入其中,否则,你如何能指望民主主义者和社会主义者相信我们?如何能对他们负责?如何向我们提出要求?合适的,简单的态度往往缺乏说服力。"活动分子和政党如果像相信解决办法那样相信革命,为什么还要关注一项改革的可能性,而不去"推动斗争",提出无法实施的改革?问题是否在于使法兰西共和国继续存在下去,或阻止法兰西共和国走向专政?让事情处在不确定状态中,不足以使共产党人和其他党派人士在行动中和解。

埃尔韦还说:"我觉得,党行使对其他组织的所有内部或外部问题表明态度的权利。党如何能禁止其他组织也行使这种权利?党建立在哪一个原则上?在哪一个原则党不是'和其他党一样的一个党'?如果党确实想建立较广泛的联盟,而不限于吸收二等党员或名誉党员,党如何能把这个原则强加于其他党?如果共产党坚持它具有其他党不具有的权利的原则,缓和如何是可能的?"① 但是,如果无产阶级有一个历史使命,如果党是这个使命的解释者,那么党就有特殊的权利,党就不是和其他党一样的一个党。只有当共产党同意从其他党的角度看自己,即同意使自己相对化,共产党才能调整与其他党的相互关系。

人们由此看到由埃尔韦重新采用,最近也由萨特重新采用的人民阵线的口号的内容。但是,对政治的澄清做出贡献的不是他们。因为人们到底在谈论哪一个人民阵线?有 1936 年的社会运动,有占领工厂和把工人阶级对生产资料的占有提上议事日程的

384

① 《致萨特的信》,111 页。

罢工。人们也许不像想到一种联合左派的方式那样想到工人阶级对生产资料的占有。人们是否想到结束罢工,但以激烈的言辞开脱党的责任的多利士[1]的人民阵线?人们是否想到共产党部长对他们继续参与的政府投反对票的战后三党联合政府?埃尔韦和陶里亚蒂希望的就是这种"立宪政治",这种在当前问题中的介入,这种与反共分子共同行动的反面。最后,人们是否想到在工人阶级面前表现为社会主义的开始,在企业领导者面前表现为其最后的机会,结果两者都不是,在改革和革命两个计划上都遭到失败的布鲁姆(Blum)、雅奴斯(Janus)的人民阵线?只有当人们重新考虑布鲁姆碰到的问题——制定实际上作为资本主义无政府状态的超越,而不是作为无产阶级专政开始的行动,人们才能认真地谈论人民阵线。这叫做一种改良主义。

其实,改良主义没有过时:只有改良主义进入议事日程。哥穆尔卡认识到,应该考虑到国家,没有无资产负债表的计划,在生产资料转归国家之后,由人来领导经济的问题仍然没有解决,统制经济只不过是这个问题的开始。这意味着评价两种对立的所有制形式是根据它们是否能解决这个问题,意味着这种所有制形式本身都不是一种解决办法。对估算生产的实际成本,消费需求和消费可能性来说,市场经济是一个陈旧的、勉强能适应额外用途的工具。这是到目前为止人们拥有的惟一工具。如果人们想拥有一个更好的工具,还有待于发明创造。同样的问题既出现在专政领域,

---

[1] 多利士(Thorez,1900—1964),法国共产党领袖,1945年在戴高乐政府中任部长,1947年任副总理。——译者

385 也出现在资本主义领域。对专政来说,问题在于转到一种非强制性计划化,相反,对资本主义来说,问题在于使市场经济机制服从公共利益的管理。对两者来说,问题都在于创造在没有专政的情况下刺激和组织经济的“人为机制”或服务机制。在刚显露的和革命还没有解决的新问题面前,“改革或革命”的两者择一已不再是必要的。

目前,一个改良主义的工人和农民党进入选民群众的政治生活,右派的运气是选民群众目前没有参与政治生活。这也是社会党的两面手法的终结。使人接受社会党活动分子的政策比人们预测“社会党纲领”的荣誉,经常性的安慰和解释是否会丧失殆尽更困难。一种实际的,明确的,可证实的政策的要求不可能像改变共产党那样改变社会党。在这里,只有一个惟一的作用:仅仅因为共产党的政策使它的政革任务成为不可能和不倦地提出能自圆其说的借口和托词,社会主义才衰落到这种程度。人们从各个方面寻找左派的一种标准:要找到它并不十分困难。左派分子是希望非斯大林化——一种不间断的,彻底的,超越共产党的界限一直延伸到被共产党“冻结”的整个左派的非斯大林化——成功的人。

(1956年11月)

7 论色情

色情是一种精明的胆量和自由的形式吗?但是,如果没有塞西尔的单纯和贞洁,何以有瓦尔蒙?如果没有善良的感情,何以有邪恶的感情?凌辱的快乐必须以成见和单纯为前提,甚至在凌辱

者那里，凌辱的快乐可能也必须以成见和单纯，以及梅尔特伊夫人和瓦尔蒙在他们之间形成的恶意的合作为前提，在书的末尾，人们 386 以为，梅尔特伊夫人之所以接受瓦尔蒙，只是因为瓦尔蒙对她来说是重要的[①]。只有当有一种恶(Mal)和一种善(Bien)时，才有恶之花，只有当有一种对上帝要求，才有一种对撒旦的要求。某种色情必须以所有的传统关系为前提，却没有接受它们的胆量，也没有与之决裂的胆量。在这里，淫荡者是一个昵称。

超现实主义的色情应单独加以讨论。它与凌辱的快乐完全是另一回事。这是重新回到最初的统一性，重新回到现在，是爱情和欲望的无差别，正如不由自主的笔迹是对一种非控制的和与其意义无区别的言语的要求。但是，超现实主义者很快认识到，任何不由自主的笔迹都没有这种力量：音节的言语失去作用，能继续存在下去的言语并不都在我们的喉咙中作好准备，它们是通过生活和说话的尝试酝酿而成的。有一种超现实主义，它在已构成世界的解体中寻找初始状态的奇迹。最终说来，这是滑稽和愚弄艺术。继续存在的超现实主义不满足于打破习惯世界，它还用习惯世界的碎片组成另一个世界。除了自爱，支配的快乐，淫荡的快乐，还要有疯狂的爱。

凌辱的色情极度依附于它为了成为一种自由的形式而否定的东西。它并非始终是灵魂力量的符号。我认识一位作家，他仅仅谈论血腥和破坏，当人们问他在杀人后他有什么感觉时，他回答

① 在法国作家拉克洛(Laclos, 1741—1803)的心理小说《危险的男女关系》中，瓦尔蒙同梅尔特伊夫人勾结，凌辱受害者塞西尔以达到淫乐的目的。——译者

说，他毕竟没有杀过人，假如他杀了人，他肯定会有"掉进一个洞里"的感觉。我们的性虐待狂者通常是憨厚的。萨德[1]的书信表明，他在舆论面前喜欢诉苦并且是害羞的。拉克洛和萨德在法国大革命期间都没有起到路济弗尔[2]的作用。相反，人们从列宁和托洛茨基的个人生活中了解到的东西表明，他们是古典式人物。387 马克思主义对性欲看法的单纯和乐观主义与淫荡没有大的关系。革命的冒险是在比萨德的舞台更宽敞的舞台上演出的，列宁更像黎塞留，而不是萨德。

我们看到，我们的好色之徒始终手里拿着笔：色情的信仰也许是一个文学事实。文学的本质是使读者相信人们能在人身上和人在专注状态下体验到的东西中找到其作品留给人们去猜测的不寻常内容。这不是真实的：一切都在那里，在书里或至少在最好的书里。公众更希望作家——作为一种未知物种——能具有某些包含一切东西的感情，如同黑色圣事的感情。色情作家把赌注押在这种传奇上（使人相信它，因为在许多人身上，性是通向离奇事物的惟一道路）。但是，在作品和体验之间有一种镜子的作用。许多色情的东西是写在纸上的。非色情的、更坦率的、更有胆量的作家并不逃避他们的工作：在独自一人和没有同谋者的情况下改变符号世界。

至于哲学家，像康德那样极其伟大的哲学家被认为与色情相

---

① 萨德(Sade,1740—1814)，法国色情文学作家，性虐待狂(sadisme)一词出自他的姓氏。——译者

② 路济弗尔(Lucifer)古罗马神话中的启明星，一说撒旦在堕落之前叫路济弗尔。——译者

去甚远。原则上，既然哲学家试图理解这一切，他们如何能留在萨德或马索赫(Masoch)的迷宫里？事实上，和所有的人一样，他们也在这个迷宫里，只是他们想离开这个迷宫。和忒修斯一样，他们也带着阿里阿德涅的线团。作家也一样，他们的观察自由不能与他们感受到的暴力作比较，有时，一块蜡能使他们学到有形世界上的许多东西。人的生活不是在一个惟一的领域中展开：从一个领域到另一个领域，有回声，有交流，但是，不正视情欲的人正视历史，以普通方式思考的人在道德方面是不受拘束的，其思想排斥所有事物的人表面上和所有人一样生活着。

(1954年10月)

8 论社会新闻

388

也许，任何社会新闻都不可能引发深刻的思想。我回想起在法西斯意大利，热那亚车站，我看到一个人从路堤的上面掉进轨道。人们蜂拥上前。人们想抢救受伤者，但"铁道卫士"冷酷无情地阻止人群。受伤者的血可能扰乱治安，应该马上把它擦掉，在热那亚八月的一个晚上，人们又恢复了平静。所有的眩昏都是类似的。当看到一个陌生人死去时，这些人可能学会知道如何看待自己的生命。所以，人们不让他们受到刚刚还有生命的一个人的影响。社会新闻的吸引力，就是观看的欲望，观看，就是从脸部表情中猜测和我们的世界相同的一个世界。

但是，观看，也是认识到我们心中的乐趣和悲痛在一个局外旁观者看来只不过是一种可怜的表情。人们能观看一切，在观看了

一切之后能继续活下去。观看，就是保持距离和不参与其中，但亲临现场，并把其他人变成可见物体的这种奇特方式。观看的人以为自己是不可见的：在他看来，他的活动处在能满足其意向的周围人群中，他不给其他人不在现场的证明，他把其他人归结为某些词语，某些行为。爱看热闹的人是虐待狂。热衷于观看、但自我检点的司汤达清楚地知道愤怒有时是值得怀疑的："在我从波尔多到巴约讷、波城、纳博讷、蒙彼利埃的路上，我何曾没有听说过收入颇丰的法官的轶事！当我饱经风霜和上了年岁时，这些如此悲伤的事情将收入《我的时代的故事》。但是，上帝啊，这是何等的丑恶！世界始终如此肮脏，如此卑鄙，如此厚颜无耻和虚伪吗？我比其他人更坏吗？我嫉妒吗？我怎么会有用棍棒猛打这个法官的冲动念头……？"

389

*

因此，根据社会新闻揭露的事物的种类，社会新闻有一种好的用途和一种坏的用途，甚至可能有两种社会新闻。需要掩盖的东西首先是血，身体，内衣，屋内的隐私，成鳞片状剥落的绘画后面的画布，有形物体后面的内容，偶然性和死亡。在街上（通过玻璃窗看到）的意外事件，在人行道上的一只手套，靠近眼睛的一把剃刀，欲望的麻木和瘫痪——布努埃尔[①]的《安达卢西亚的狗》描写了所有这些人类祖先的遭遇，每当人们脱离世界，每当人们成为局外人，人们都能获得同样的关于梦的清楚意识，同样的令人惊愕的激

① 布努埃尔（Bunuel，1900—1983），西班牙电影导演，《安达卢西亚的狗》是他在1928年导演的第一部引起轰动的超现实主义电影。——译者

动:一个打电话的人(我没有听到他在说什么),这种可笑的聪明神态,这些荒谬的细微变化是吸引人的场面——但我们毕竟只知道我们一贯的态度:只想观看,不求理解。

应该单独考察或超越司汤达的真实的小事情。这些事情不仅仅揭示了一种生活的内幕,尘埃,污垢,残渣——而且也揭示了一个人的不容怀疑之处,当一个人在情境中变得单纯,当一个人不想置身于不幸或幸福时,他在极端情况下的本质。在土伦,天下着雨,司汤达在百般无聊之中,以两个场面作为消遣:"一个不怕死的逃兵捉住一匹马,重新装上手枪的火药,骑上马从篱笆后面的路奔过来,杀死一个敌人,打伤另一个敌人,逃离面去。"司汤达继续说:"看到如此壮观的一个场面,我怎么敢说,我在登上轮船的那一天,我过得有意义和不觉得无聊……一位水手向一个非常漂亮的女子献殷勤,那女于无疑属于有闲阶级,因船舱里的闷热,她带着一个女伴来到甲板上,我以此作为消遣。水手用一块面纱遮盖那女于,以保护她和她的孩子,但是,一阵风吹来,掀开了面纱,水手逗弄漂亮的女乘客,取下面纱,装作重新盖好面纱的样子。在这个持续了一个小时的过程中,有许多悦目的、自然的和优美的东西。受到冷落的女伴开始注意到我,对我说:'这位先生在冒险。'我不得不和她说话;这是一个美丽的女人,但是,欣赏美丽使我更愉快。" 390

*

真实的小事情不必是传奇的和优美的。它可能是淹没和消失在社会过程中的一种生活:破坏分于科蒂斯被一个士兵打了一枪,腹部中弹,向雇佣他的内务部长敲诈勒索——只是因为他知道人们能在医院用药物毒死他,因为他和卢文一样,是一个老兵,因为

他习惯于贫困，以为人们不会为一个贫穷者的沉默付出巨大的代价。今天，不断地与不幸作斗争是相同的，与规律，准则，必然性进行令人筋疲力尽的抗争是相同的，结果是疲惫的和发疯的妇女不得不住进医院：在一间房间里艰难地生活，五点钟起床，叫孩子们起床，以便能腾出地方做早饭，把孩子们带到门房间，一直呆到上课的时候，坐一个半小时的公共汽车和地铁到巴黎上班，晚上八点从巴黎回来，购物和做晚饭，第二天又重新开始，在几年之后，筋疲力尽——这就是报刊不厌其烦地能向年轻读者提供的新发现。真实的小事情不是生活的零星片断，而是符号，象征，呼唤。

小说只能依据真实的小事情。小说利用它们，如同它们那样进行表达，即使小说离不开编造，它所编造的东西仍然是虚构的"小事情"：玛蒂尔德的一撮头发被于连扔出窗外，乞丐拘留所所长要囚犯安静下来，因为囚犯的唱歌声干扰他吃午饭。不过，小说里的东西有时多于，有时少于真实的小事情。小说编排和评论当前的动作或言语。作者顺从人物，使我们进入人物的内心独白。小说有背景。相反，社会新闻给人以深刻的印象，因为社会新闻是一种生活进入可能不知道该生活的生活。社会新闻直接讲述事物，小说仅仅通过人物的感受讲述事物。司汤达没有说出奥克塔夫的秘密，他写信给梅里美说："在人们会用黑色和白色绘画之前，需要经历漫长的年代。"所以，奥克塔夫的恶成了不可能事物的恶——比他的真正的恶更不可救药，更平和。之所以小说更真实，是因为小说有一种完整性，是因为人们能用一些很真实的细节编造谎言。之所以社会新闻更真实，是因为社会新闻使人感到不快，是因为社会新闻不是美。只有在发现人们常说的"真实的诗歌"的伟人身

上,两者才合二为一。

(1954 年 12 月)

9 论克洛代尔

如果天才是这样的人:其话语的意义多于他给予话语的意义,当他描写其内心世界的起伏时,能在与之截然不同的人的心目中唤起关于他正在讲述的东西的一种回忆,就像我们的眼睛的活动能在我们面前自然地展现他人世界的一种景象,那么克洛代尔有时是一位天才。他通常是否也像莎士比亚和陀斯妥耶夫斯基两位大师那样是一位天才,或者相反,如同阿德里安娜·莫尼埃(Adrienne Monnier)所说的,克洛代尔的呼噜声,使词语具有魅力的某种方式通常是否能代替克洛代尔的话语,则是另一个问题,一个不很重要的问题。不管怎样说,没有始终是天才的天才,天才不是人类中的一种品种或一个种类。

不管人们这样做是为了尊敬克洛代尔和把他列入超人,还是为了通过一些选出来的轶事间接地理解作品,谈论天才就是假设一个人可能具有和他写出来的东西一样的气质,就是假设一个人 392 生产作品就像一棵苹果树生产苹果。在活着的人和作家结成最终关系的死亡时刻——因为他们刚刚分离和因为人们第一次听到这个声音的沉默,人们试图提出天才的问题是很自然的。但是,不管人们虔诚地或恶意地提出这个问题,对于作家的命运来说,始终是同样令人痛苦的错误。在人们给作家一种荣誉和一种不可回避的责任方面,爱和恨是一致的。如果人们想找到一种对作家的正确

态度,那么应该放弃这种崇拜。不应该向一个完全投入的人授予或拒绝授予天才证书。

人们知道克洛代尔的一些琐事:它们通常是引人注目的。公开的事件使他感到不快。他过去并且最近还在以一种战士不能容忍的口气谈论"毛猴"(第一次世界大战期间法国兵的绰号)。他差不多用同样的词语向应该选择的政治家表示敬意。在世界局势方面,他在《费加罗报》上作了危险的战争评论。在这些极端形势下,他不比外交部的一位中级官员更有洞察力,更强硬。不应该要他收回对称号和理事会且事关职业作家荣誉的不宽容。但是,这不是我们要讨论的问题:如果有天才,只不过是他的天才。

更重要的是:他几乎使所有为了摆脱自我关注面求助于他的人感到失望。雅克·里维埃尔(Jaques Rivière)向他描述自己的隐私(并顺便不怀好意地在他的信里写进一些轻浮的话,以便观察伟人是否能意识到),克洛代尔回答说,应该"去忏悔亭"。他敦促纪德不要接受索多姆(Sodome),否则就不再做他的朋友。一位有教养的夫人就我们为什么努力去证明仅仅人的价值是正确的问题询问他,他回答说,这比最严格意义上的完整主义走得更远——"道德价值是上帝和教会的戒律。除此之外,没有道德价值,也没有精393 神价值,我们的作家所发现的东西在我看来是不值一提的。"但是,夫人说,他们的悲剧,他们的正直……。克洛代尔回答说:"我对这些东西完全不感兴趣。但愿他们能摆脱困境。"这个宗派分子就是如此。纪德说,这种"有意识的(和本能的)不聪明,这种否定人们能添加的东西的态度"[1] 就是如此。

---

① 《日记》,1930年11月2日。

不过,他自己说,他“通过比我作为一个人感受到的感情和认识纽带系得更牢固的感情和认识纽带”[1] 与一位无神论者,菲利普·贝特洛(Philippe Berthelot)联系在一起。但这里,没有可添加的东西:“我向他提出的每一个要求仅仅遇到他的沉默和一种回避的目光。”[2] 贝特洛在外交部他的办公桌前心绞痛发作,叫来他的一位助手,对他说:“我可能在十分钟后死去,我希望你知道死后一切都不存在,我对此确信无疑。”克洛代尔评论说:“这是对一个事实和一种个人无助状态直率的和有勇气的承认,还需要看得更远。”[3] 1925 年 4 月 6 日,克洛代尔得知雅克·里维埃尔死在船上。他断然拒绝进人里维埃尔的迷宫,他现在替里维埃尔讲话,为《圣徒日报》写道:

“但是,如果不身临其境,如何能理解这种如泉水般涌现的思想?”

“正在成为话语的这个声音也许值得关注。有谁知道我是否突然转向?”

“有谁知道我是否完全被一个耳聋的上帝战胜?”

“我仅仅在这四年的监禁中感到的对我的感情作用在什么东西之前?”

因此,十分清楚:把不理解列人其特性的人理解得很透彻。为什么他还要否认?如果人们考察作品,问题就更加明显。克洛代尔的剧本的世界是最不合乎传统,最没有理性,最缺少“神学”成分 394

---

① 《伴随物》,182 页。

② 同上,205 页。

③ 同上,193 页。

的。这位使者从来不把完全不值一提的君主和大人物搬上舞台：在《缎子鞋》中，在其活动中经常被他们选作住所的笼船的晃动所打断的西班牙国王及其扈从——当着库封丹的面睡觉的庇护教皇，就是这种老人的昏庸把暴力反抗教会公诸于世和搬上法兰西剧院的舞台——被西班牙国王派来的一个挑逗性女喜剧演员的花言巧语所欺骗，在宫廷前面大声要求特殊权力而成为笑料，最终被交给不可能背叛他的两个士兵的独脚罗德里格……。克洛代尔真正重视的一些惟一人物是只有一种单纯的感情，一种忧伤，一种人间的善良的人物：玛拉有理由嫉妒，因为她长得丑，不讨人喜欢，西涅有理由在最后时刻拒绝承认她已经做出的牺牲，因为"一切都已经耗尽"，因为任何人都不能要求一个人走得更远，在李树结出硕果的第一年夏天，图尔勒尔以他的方式把修道院的僧侣赶到天堂并没有错。

"人们将开始一切，人们将一起睡觉，人们将在新生世界中无忧无虑地散步，人们将走向没有上帝和暴君的土地！"

"这也是所有这些腐朽之物的错误，人们很想摇晃它们，看看它们会变成什么！"

"我们的错误是否都会落在我们身上？我相信，我不为任何东西感到遗憾。"

应该真正地会阅读，以便在字里行间发现上帝的直接笔迹。乍看起来，这是一些杂乱无章的东西，大量无用的或荒唐的细节。从齉着鼻子讲话的唐·蒙戴·索尔到女黑人约巴尔巴拉，从圣人阿德里比图姆到那不勒斯警察，从帝国到大陆、到种族、到疾病、到群星，乍看起来，无任何东西是为了唤起人们的尊敬而编造出来的。

395

之所以这个世界是一首诗,不是因为人们首先看到世界的意义,而是由于巧合和悖论。“我看到滑铁卢;在那边,在印度洋,我也看到珍珠采集者从小帆船边纵身跳入水中。”[1] 正如人们所说的,克洛代尔始终崇拜在这种混乱之中起作用的原则,他有一次把它称为沉默(Silence)和深渊(Abîme),并从来没有收回这种模棱两可的话:“时间是呈现给为了不再存在而存在的所有东西的方式。时间是死亡的邀请,在解释的和整体的协调中分解,在西杰深渊的耳边结束崇拜的言语的每一句话的邀请。”[2]

之所以他能感动许多与他的信仰不同的人,是因为他是能揭示世界的喧嚣和挥霍的为数不多的法国作家之一。《诗的艺术》谈论的新逻辑与传统神正论的逻辑无任何关系。克洛代尔并不试图证明我们的世界是可能世界中最好的世界,也不试图推断创造(Création)。他认为创造带着创伤和肿块,拖着蹒跚的步子,他只是断言人们能在创造中不时地发现意想不到的巧合,最坏的事物始终不是确定的。正是由于这种单纯,这种坦率,这种幽默,他的所作所为才超出了天主教。但是,这使我们回到我们的问题:为什么最“开放的”的诗又一次来自最封闭的人。

这是宗教的矛盾:圣奥古斯丁说,所有的东西,包括罪恶,都和善有关,克洛代尔跟着说:“善构成一切”,善能相对地说明恶的理由。如果没有玛拉,没有图尔勒尔,没有库封丹,就不可能有维奥莱和西涅。但是,恶只有在形成后才能被说明理由。在形成之前,

---

① 《诗的艺术》,53 页。

② 同上,57 页。

恶仍然是恶,法律仍不惜任何代价避免恶。在宗教中,有普遍的宽恕,也有随时罚人地狱的危险。这就是为什么库封丹急于达到他396 的目的,坚信只有很快达到他的目的才能得到宽恕:“如果我们认识上帝的意志的惟一方法是与上帝的意志背道而驰,我们何以知道上帝的意志是什么?”但是,这也是为什么克洛代尔从来不让我们知道他是如何理解其他人的。这就是为什么他在自己周围建起一堵有意识不理解的墙。首先应该抛弃恶,只有在这之后,人们才能相对地说明恶的理由。应该责骂这些一丘之貉的年轻人和文学家。他们想不通过牺牲直接到达自由。上帝知道他们为了其个人统治想从罪恶中得到什么。我们首先要让他们“去忏悔亭”,告诉他们上帝和教会的戒律……

在宗教矛盾后面,还有另一种更普遍的矛盾,它是所有真理的探索者,所有作家,所有从事社会活动者的命运——由于这个矛盾,没有一个人是他写的东西的等同物,没有一个人是天才,我们又回到我们的出发点。在克洛代尔说“我就像一只对鸭子一无所知的火鸡”之前,受到虔诚约束的司汤达已经说过:“我是狗,你是猫,我们不可能相互理解。”人有充分理由回避其作品引发的大多数争论,因为这些争论是出于误解:在品味者看来,书是一种可直接消化的食粮,在作家看来,书是一个时期,一种活动,一种艰难生活的结果。幻想的顶点在于想象作者最好成为其作品之所是。这种强烈的运动如同一种圣事把读者推向作者,作者对此的惟一反应是设置障碍。接受其他人,让其他人说话,承认其他人的正当权利,认为其他人有理由反对自己,就是书中的困难之处,就是书的作用,就是一种幸运。在生活中,这并不难,因为其他人相信天才,

向天才要求一切。作家清楚地知道，在对自己生活的沉思和这种沉思所能生产的较清晰和较明确的东西之间，没有共同的尺度；喜剧在于嘲弄权威人物；作家毕竟已经在他的作品中与业余爱好者相见，如果人们想与作家见面的话；理解作家的捷径是通过他的作品；最后，作家是一个致力于生活的人，不可能免去人们阅读的付出和生活的付出。 397

（1955年3月）

10 论弃权

人们说，纪德不想投票，其借口是他的看门人投的票比他投的票更重要。这个推理值得反省。如果纪德希望对有学问的人实行一人多选票制，那么他的这种要求可能是过分的。他清楚地知道，学问不是判断的保证。在1931年的纪德和1916年的纪德看来，《法国行动》的读者应该属于“看门人”之类的人。在1940年的纪德和1930年的纪德看来，最低程度的反省应该使纪德放弃追求人类的政府。

也许，他想表达别的意思。这不是因为真理在有学问的人手中，而是因为有学问的人不能从其他人那里得到真理。参加投票的人抛弃自己的最成熟信念，他知道自己的最成熟信念只不过是所有意见中的一种意见，他事先认可其他人的决定。在投票选举中，为什么把在交谈中不会给予其他人的东西一下子给予他们？之所以有真理，是出于自由的反省。因此，纪德拒绝接受自己的判断服从其他人的判断的一种形式。如果其他人愿意的话，他们可

以统治他,但他们不能要求他同意他们的统治……

纪德心目中的东西,是阻止他参加投票的纯粹主义,因为他不想接受投票原则。大多数投票者喜欢利用游戏规则进行诡诈。但398 实际上,其他人比他更不想接受投票原则。我们中间有谁重视靠不住的投票选举结果?我们参加投票,是因为我们希望我们的意见占上风,我们作为有份量的人参加投票。如果我们不占上风,那么我们已经想到如何扳回来。也许除了在英国(还应该看到隐藏在 fair play [公平比赛]名义下的东西),每个人都不接受其他人的投票,自由主义是难以找到的。

*

革命政治早就知道这一点,顺从这个游戏只是为了走得更远。肩负无产阶级真正利益的革命者不可能每时每刻让无产阶级当评判者:大多数——甚至无产者中的大多数——不可能看到仅仅被最底层者和消息灵通人士看到的需要。可以想象,如果投票选举征求那些在休闲中、脱离工作、脱离生活的人的意见,那么其结果通常是没有说服力的,生活意志仍然在秘密写票室之外。为什么大多数是革命的?

先锋队不是军队的主力。革命的发生不是由于意见的一致,而是由于被压迫者在社会斗争中实际的一致。重要的不是被压迫者的想法,而是"他们的存在的秘密"(马克思)。问题不在于治理一个现存的社会,首先应该建立一个和被压迫者在其斗争中的一致同样真实、同样生动的社会。杜勒斯先生当着莫洛托夫的面宣布,不能随便承认共产党的政治制度。他没有告诉莫洛托夫任何东西。他好像在说,我们的重要决定不一定被证实,也是不可证实

的。

不需要重申革命是否真正地超过投票选举的作用，革命是否在其发展中碰到其他人的问题。但是，只要革命存在，就会碰到这个问题。革命有其反对者。如果革命征求其反对者的意见或仅仅容忍其反对者的意见，那么革命将回到投票选举的问题。如果革命消灭其反对者，那么革命就不再是应做到的与被压迫者的完全一致。

如果人们征求意见，那么就不可能有革命——但如果革命不受监督，会有一场革命，一个没有剥削和没有压迫的社会吗？如果革命不需要用数字，比较，官方的和非官方的统计在反对派面前为自己辩解，谁知道革命付出的代价，革命带来的和带给谁的好处，什么是革命？这就是为什么革命需要宣布宪法，征求意见。但是，让步是纯粹的形式：如果投票结果是赞成的，那么投票选举就能证明革命，但如果投票结果是不赞成的，那么投票选举就不能对革命作出判断。当人们要求革命拿出证据时，革命会始终回答说，寻找证据可能已经是背叛。 399

保守派人士说，已没有东西可丧失的少数派没有资格评价将其排除在外的一种政治制度的相对优点。这是统计和概率的问题，但贫困是不容置疑的。所以，应当重视贫困。

因此，为存在的东西担心的人和想得到不存在或尚未不存在的东西的人之间的斗争继续进行着。自由政体只是用一种消耗战术对付一些人和另一些人：淡化矛盾，转弯抹角地提出问题，扼杀在过程中的行动，造成有利的或不利的偏见，削弱多数派——如果多数派不是明智的，把多数派引向它们不想去的地方，间接地摆布

人——总之,一种法律的和充满暴力的形式。

纪德有道理吗?人们只能在公开的暴力和各种暴力间的暂时妥协之间进行选择吗?应该做一个不问政治的人,还是做一个愤世嫉俗的人?

*

并不是一切都如此简单,如此黑暗。愤世嫉俗总是错的,因为最终说来,政治的弊端联系于在人身上存在的有价值的东西;联系于人的真理观念。看到某东西并认为它是真实的人,以为它对所有的人来说也是真实的。之所以其他人没有看到它,是因为他们是狂热的,是因为他们不能自由地作出判断。因此,自由的人把他的明证当作万物的尺度,当他埋怨其他人的狂热时,自己也变得狂热。但最终说来,之所以每个人都"管他人的事情",以其他人自居,也是因为他"处在其他人的位置上",是因为人不是像石块那样一个处在另一个旁边,是因为每个人都生活在所有人中。

400

想离开政治游戏的人终有一天将被他自己培养的这种对自由的爱好拖入政治游戏中。纪德经常提到这一点:极端的个人主义对其他个体十分敏感,他的《日记》讲述他无言以对的场合:他坐出租车去布瓦罗路(当时算得上豪华的)一家诊所看望一位病人,对司机不知道该诊所在哪里感到十分惊讶,他仅仅得到简单的回答:"我们到了拉里布瓦西埃尔医院"。

人们能用计谋捉弄其他人,能编造其他人期望的梦想——"真正的法国",纯粹的无产者——但人们不能不听某个人谈论其生活。至少有一个其他人完全有资格讨论的主题:他们的命运,他们的幸福或他们的不幸。每个人在这方面都是不会错的,就是这一

点把纪德不怕成为附和者的关于投票选举的陈词滥调当作合理的东西。

不过，这种能力不止于此。纪德的看门人对历史的看法不可能像纪德的看法那样细腻。这有什么关系？投票不是写政治或世界通史的论文，而是对根据其重要结果作判断的一种活动说赞成或不赞成，这些结果对每个人都是很敏感的，甚至仅仅对他是敏感的。当刚刚开始的俄国革命把新政权建立在苏维埃之上，把新政权建立在投身于其工作和其生活环境中的人之上时，人们清楚地知道这一点。这种真正的投票选举，这种陡然的和用一句话表达的判断，说出了每个人在生活中想做的和不想做的东西。当那些"知情"者通常是正确的时候，他们不可能把他们的（犹豫不决的）看法放在这种赞成和不赞成的位置上。大多数并非始终是正确的，但人们可能没有理由长时间反对大多数，之所以人们总是回避监督，是因为人们感到理亏。在这里，我们触及到问题的实质，不 401 是因为大多数是权威性的判断，而是因为大多数是惟一的监督。

还有待于了解如何运用这种投票选举，通过哪些制度来防止它走样，这不是一件容易的事情，因为每个人对其生活的看法难以置信地取决于意识形态。特别是在紧张的形势下，抽象本身成了具体，每个人都生活在社会符号中，所以每个人都难以在自己身上发现**他自己的**信念的保留区。

此外，还有一种自由社会的喜剧，它使监督变成其反面。阿兰认为，人们不能滥用监督，最终说来，公民的作用是说不，政权的作用是走向暴政。如果每个人都能充分发挥作用，那么社会和人类就成为最理想的社会和人类。他没有想到这种作用的互换：当自

由的好处在政权方面消失时，自由和监督有助于使暴政继续存在下去。没有监督的政权是无法控制的。这是千真万确的。但如果不再有任何政权，只剩下监督者，会是怎样的情景？公民与政权的对抗并非始终是暴政和混乱之间的平衡，有时是暴政和混乱的兼有，一个没有作用和没有历史的社会。

投票选举的问题实在地摆在我们面前。我们还不知道一个能解决这个问题的社会是一个怎样的社会。但是，应该告诉人们想到的东西和发生的东西。我们已经知道，一个有效的社会将不乏自由，比我们的社会有更多的自由。更多的教育，更多的准确信息，更多的具体批评，社会和政治活动的公开性，用使人不舒服的语言——就像不幸和一切合理的论证那样使人不舒服——提出的所有问题，这就是"透明的"社会关系的先决条件。

（1955年7月）

402

11 论印度支那

《时代》在12月份发表了一篇关于印度支那的社论，人们可能认为这篇社论是不完整的：社论没有说明一种政策的特点，社论认为，人们应该以何种观点考察一种政策。社论认为，如果在八十年之后我们仍然被人当作敌人憎恨，如果严格地说，军事的再征服是我们的耻辱，那么我们一开始就已经错了。我们的朋友的一个孩子刚刚去印度支那服役，今天写信告诉我们：在那里的士兵是牺牲品，提出抗议比死还难，我们认为他的话是合乎情理的。（当人们拿生命冒险时，认识到在为一种值得怀疑的事业卖命是非常痛苦

的。正是在这种情况下，应该抗议一家报刊以死去的士兵为榜样，为其他的牺牲辩护。）在一位上校看来，人们没有资格到处谈论道德和崇拜英雄主义，这使我们感到震惊。这位上校超出了埃皮纳勒画像[①]，我们在战争中已经认识到另一种刚强。但是，道义上的抗议能使像弗朗索瓦·莫里亚克那样的基督教徒生产"一种真正的震惊"[②]，我们对此也感到震惊。

他对我们说，你们在谈论心情。道德显然是存在的，但是，如果不考虑情况，道德就不应该成为准则。——我们也反对抽象的道德观念。这就是为什么我们不追随不考虑苏联的问题就评论共产党的反共分子。价值仍应在其当前的形式下可辨认出来。这就是为什么我们不是共产党人，因为我们没有在今天的共产党中辨认出马克思主义的人道主义的价值。在印度支那问题上，我们不是用诸如人与人之间的平等或人有掌握自己命运的权利的原则性理由反对殖民化。我们已经看到这个非常具体的事实：在八十年之后，我们在印度支那仍然是难以忍受的"占领当局"[③]，这是我们 403 的失败，军事解决办法是失败的证明。我们希望人们能在纯粹道德和应用道德之间作出区分。在这两种道德之间，还应该有某种关系。当纯粹道德只不过是词语的概括时，它就成了借口和诡诈。所以，应该兑现纯粹道德。应该说，并且我们重申："要么和平，要

---

① 从十九世纪起产自法国浮日省省会埃皮纳勒的简单的、夸张的、大众喜爱的画像。——译者

② 见1947年2月4日《费加罗报》：《哲学家和印度支那》。我们不谈论猜测一篇集体社论的作者的低级想法。最滑稽的是笔迹专家猜错了。

③ 社论说："在那里，我们是没有盖世太保和没有集中营的德国人——至少，我们希望这样。"——徒劳的希望。我们从J.居斯尼埃的文章中看到，我们仍然过于乐观。

么离开”。当人们进入相对的道德观念之路时，如果知道最终想要的东西，应该坚决不接受任何东西。弗朗索瓦·莫里亚克混淆了现实事物的意义和现实事物的关系。

他继续说，你怎么敢写法国人在印度支那的形象就是德国人在法国的形象？德国人掠夺欧洲，而我们在印度支那建立了一种“乐善好施的文明”。我们回答说，如果德国人留在法国达四分之三世纪之久，那么他们也会在法国建立法国人在那里做工的工厂，建造我们用得着的公路和桥梁，——甚至向土地的主人发放硫磺和硫酸盐，以便管理好祖传的葡萄园。但这不能使被处决的人质宽恕他们。如果意大利人留在阿比西尼亚，他们也可能建设这个国家。当弗朗索瓦·莫里亚克谴责入侵埃塞俄比亚时，他是轻率的。他只需等待桥梁和公路的建成就行了。我们能说什么？战略公路至少已经动工。法国在印度支那的政策不仅没有把农民从重负中解放出来，而且也不能容忍工业资产阶级的形成。这就是为什么我们在那里仍然是占领国。人们根据我们做的事情和我们没有做的事情评价我们。

最后，弗朗索瓦·莫里亚克说，殖民化是一种像所有十字军东征一样含糊的十字军东征。殖民化的暴力只不过是“一个重要观念的讹用”。然而，观念在弗朗索瓦·莫里亚克的头脑中，或在我们的历史教科书中。特别是越南人，他们已经看到了观念的“讹用”。令人气愤的是，一个基督教徒竟然不能暂时离开自己和自己的“观念”，不想通过他人的眼睛看自己一会儿。通过西班牙战争和德国的占领，我们中间觉悟程度最低的革命者也清楚地知道荣誉有时在监狱里。他们理解政权的重要“观念”对被压迫者意味着什么。

但是,战争结束了,德国人走了,一切恢复常态。现在,政权就是我们,因此,政权只能是令人尊敬的。非正规军的观点又一次不值一提。就像在受到保护的童年岁月,弗朗索瓦·莫里亚克充耳不闻混淆在一起的杀人者和被杀者的喊叫声。我们应该有点耐心。一种重要观念的讹用,"更确切地说,一种被人背叛的使命"是没有什么关系的。我们说,做一个基督教徒不是为了背叛其使命或原谅那些背叛其使命的人,并非只有我们这样说。一位教士写信给我们说:"我刚刚从越南回来,我在那里呆了七年。阅读了你们关于越南的评论……使我受益匪浅,我不胜感激……如果我不是碰巧看到莫里亚克先生在2月4日《费加罗报》上的一篇文章,我可能不会写信给你们……他是否上了年纪?祖国受到的苦难是否使他变得乖戾?基督教徒在做什么?……只要许多基督教徒拒绝出现在人们等待他们的地方,人们能对其他人想替代他们感到惊讶吗?"

当然,弗朗索瓦·莫里亚克认为现在的殖民主义不是"十九世纪实行的"殖民主义(好像自那时以来,殖民主义已发生了根本的变化)。他要求我们"在为时已晚之前看到缓和和与越南'合作'的新基础"。我们不能说他的文章对我们有很多帮助。他为什么没有认识到——如果从外面看——他的文章纯粹以教训人的方式掩盖暴力解决办法?[1] 一个越南人对我们说:你们的制度运转得很好。你们有殖民主义者。在你们的行政官员,作家和记者中,有许多善良的人。一些人在干,另一些人在说,后者是前者的道德担保 405

[1] 我们不知道"在为时已晚之前"意味着人们所希望的"在军事镇压取得胜利之前",还是意味着人们所担心的"在我们被赶出去之前"。

人。因此,原则被保全了——殖民化始终如一。有了一篇使我们问心无愧和为我们在印度支那的政权辩护的文章,最后的和解话就没有什么份量。一位印度支那官员最近对我们说:"你们是对的,因为你们唤醒了民众。"弗朗索瓦·莫里亚克的文章是为了使民众沉睡而作的。如果他们注意到这篇文章,他们会听之任之,——直至雨季来临,越南军队疲于奔命,农民感到厌倦,越盟无条件投降。在这个时候,人们不需要许诺就能坐下来谈判,殖民主义将在"共产党"名义下,与实际上是共产党的越盟领导层一起解决印度支那人民最基本的问题。在一位部长看来,在不强化越盟的情况下开始谈判显然是非常困难的。这就是为什么人们反复说,在法国报刊上关于越南人的每一句话都唤起了越南人的希望,使他们继续斗争下去。但是,应该看到,另一种说法——"我们今天取得胜利,我们明天就是正义的"——却把改邪归正一笔勾销。殖民主义的逻辑要求人们消灭"入侵者"。殖民主义改邪归正的胜利时刻还没有来到。赞成军事解决办法,就是认可法国自八十年以来在印度支那的政策。被事件超越的一位部长转而赞成这种政策并不令人惊奇。但是,在所有报刊都随声附和的时候,独立的作家如果推波助澜,就不是在尽自己的职责。从引导这个潮流的玩406 世不恭者身上,人们可以发现自世界成为世界以来政治家的这种伟大。但是,如果没有勇气把恐怖叫做恐怖(Terreur),能称得上附和这个潮流的高尚灵魂吗?与其他的时代相比,我们的时代具有把历史的内幕公诸于众和揭露某些历史大诡诈这个无与伦比的优点。为这种特权辩护是我们的责任。

一切都如此明显,以致必须对在其他场合头脑很清醒的弗朗

索瓦·莫里亚克重申这一点，我们感到十分"震惊"。他遇到了什么事？这篇文章不是直截了当的。我们觉得他在谈论一件事的时候，也在想另一件事。为什么会有这种欺骗性的口气？他在道德和宗教方面从来没有用过这种口气，他在政治方面早就抛弃了这种口气。作为精神分析家的对象，他间接地回答我们的提问。在其文章的末尾，他似乎转入问题的细枝末节，我们的作者问道："另一个大国(甚至其精神能鼓舞越盟的大国)是否会取代虚弱的法国?"我们终于进入正题。不需要详尽的调查就能知道，进入政府的法国共产党人对政府的殖民政策负有共同的责任，越盟并没有真正得到苏联的支持，按照谨慎行事的总方针，苏联希望和解，不希望可能导致盎格鲁—撒克逊国家干预的战争，越盟的武器通常通过一家法国公司来自中国，以及最后，越盟的共产党领导层围绕完全由法国在印度支那的政策引发、与克里姆林宫的马基雅维里主义无关的印度支那民族主义运动……这一切并非不重要。只要胡志明是共产党人就够了，弗朗索瓦·莫里亚克知道这一点。苏联的触角不在那里。这种政治唯名论的显著例子歪曲了法国的社会生活。不管是印度支那问题还是其他问题，每个人都根据是否有助于削弱或加强苏联来选择一种立场，并尽可能地与自己的观念保持一致。这就是为什么没有政治问题，也没有真正的政治讨论。共产党曾经相信，按照无产阶级运动的逻辑，在世界范围内的革命运动都是对苏联的帮助。他们可能在策略上犹豫不决，他们在一定的时候会问：无产阶级的进攻是否适当。但至少有一点是确定的：问题能通过对局部形势的认真分析，通过对世界局势的判断得到解决，民族无产阶级对政府的压力也应考虑在内。今天，民族无

407

产阶级不再相信事物的过程，不再相信历史的理性发展，不再相信价值和效率的一致。和所有政府的外交一样，民族无产阶级的外交也根据地理和军事条件权衡力量关系，不考虑实际上微不足道的阶级意识。但是，反共产主义没有看到问题的实质。反共产主义缺乏思想，脱离实际，甚至还不及在这种情况下浅薄的极左策略。反共产主义完全陷入了传统的保守主义，在一种盲目的责备中，把苏联外交和自发的群众运动混淆在一起。在如同印度支那那样的一个问题上，反共产主义局限于警察局长的观念，认为所有骚乱都是由一些带头人制造出来的，但在这里，人们显然不能靠追踪苏联的幽灵来解决问题。

我们现在理解弗朗索瓦·莫里亚克遇到的问题。当法兰西爱国主义大肆鼓吹人道主义的时候，它能评价政权。但是，它只求摆脱令人生厌的头脑清楚。战争有这种迫使它区分合法和正义的缺陷。在它看来，创口不是印度支那的问题，而是维希的可耻。自从我们的创口愈合以来，血还在那里流淌。

（1947年3月）

12 论马达加斯加[1]

408

（访谈录）

——作为哲学家和政治思想家，您对阿尔及利亚战争是否有

[1] 在马达加斯加的逗留期间是1957年10—11月，记者采访是在1958年1—2月。我们在此重新确定访谈录的时间。在7月3日《快报》上预告，直到1958年8月21日才刊登。

一种看法,您能把它告诉我们吗?

——我有一种看法,我不隐瞒自己的看法。但是,我的看法也许不再是一种解决办法,虽然在两年半之前它是一种解决办法。某个问题不可能在任何时候都能得到解决,人们自己不考虑问题,却指责我们没有解决办法,是很过分的。我仅仅看到局部真理:

1,我无条件地反对镇压,特别是酷刑。《问题》的作者知道什么是荣誉,什么是真正的荣誉;当他在监狱的走廊里与鼓励他的穆斯林擦肩而过时,您可以记得这些话:"……**在他们的眼里,我体会到一种团结,一种友谊,一种我为之感到自豪的充分信任,因为我是一个置身于他们中间的欧洲人**"。确切地说,有这种想法的人和诸如此类的人保全了荣誉,我们的荣誉和我们的部长们的荣誉。人们说,酷刑是对恐怖主义的**绝对**回答。但这不能使酷刑成为正当。对于恐怖主义,应该防患于未然;

2,但是,我认为,不可能从对酷刑的看法中推断出在阿尔及利亚的一种政策。知道人们对酷刑的看法还不足以知道人们对阿尔及利亚的看法。政治不是道德的反面,政治不能归结为道德。波兰人拉斯科(Hlasko)最近说,他并不对法国作家的政治信仰很感兴趣,因为他们的政治信仰只不过是道德态度,我觉得他是有道理的。

——什么叫道德态度?

409

——比如像有些人的态度,他们认为原则上白人在世界其他地方无事可干,白人去那里是一个错误,目前,白人的惟一义务和惟一职责是从那里撤回,交给他们自己去治理的海外国家会遇到很多困难,但我们不需要管这么多,让他们自己去对付这些困难,

凭他们的意愿运用他们首先应该意识到的一种完整的自由。

人们以为大多数非共产党左派持有的这种看法是属于真正革命态度的一种态度。不过，革命态度是一种政策：人们认为，在世界上确实有一种成熟的、准备继承人类遗产的历史力量。殖民地国家和先进国家中的无产阶级在这种斗争中联合起来，革命政策是相互联合的行动。

今天，明显的是，无产阶级并没有在资产阶级丧失政权的国家掌握政权，无产阶级政权概念本身成了问题。许多人不再相信苏联是一个无产阶级政权，正是因为他们不再相信苏联是一个无产阶级政权，他们才把革命的意识形态输出到殖民地国家。正是因为他们不能再成为共产党人，他们才在殖民政策方面不考虑妥协。

同样明显的是，如果没有革命政策的主心骨，即无产阶级政权，人们就不坚持一种革命政策。如果没有“普遍阶级”，如果这个阶级没有掌握政权，革命精神就重新成为纯粹的道德和或道义上的激进主义。革命政策是一种行动，一种实在论，一种力量的形成。非共产党左派通常对此持否定态度。这种现象是革命观念衰退的一个环节。

——为什么会有这种衰退？

——因为基本的假设，即一个革命阶级的假设没有被事物的实际过程证实。只要到一个海外国家去看一看，就能理解为什么革命计划是虚构的，为什么革命计划从事件得出一种很表面的解释。例如，在我几个月之前去过的马达加斯加。我们首先惊奇地看到，塔那那利佛的民族主义知识分子与一种革命观念教导我们的东西相去甚远。他们中的一位在我面前说，贵族和资产阶级的

区别是马达加斯加人格的一个特征;另一位说,在独立之后,应该让迁入城市的人口留在农村;另一位天主教徒说,应该建立一种封建社会主义;还有一位说,最重要的事情莫过于塔那那利佛的天主教徒和新教徒之间的区分。

这些知识分子远没有为一次可能的革命作好准备。对此,一位马克思主义者回答说,他们是民族资产阶级,民族资产阶级将为群众和群众效忠的临时带头人打开政权之门。如果对一次不充分的短暂旅行,也对意外事件的可能性作全部的保留(在 1947 年,几乎没有人相信起义),那么应当承认,在这个国家,人们在任何时候都感觉不到一场在酝酿之中的革命。许多马达加斯加人,特别是在塔那那利佛,对法国政权感到厌倦是一回事。这意味着在马克思主义意义上的无产阶级的加速成熟是另一回事。在贝基利地区,在南部,在图利亚拉和福尔—多芬,甚至在伊索特里,塔那那利佛的郊区,雨季时的河水漫进屋子,人们看到在货摊上出售作为贫困最显著标志的破旧杂物——孤独的旅行者并没有感受到周围的愤怒。即使愤怒明天会爆发出来,仍有待于证明是一种由历史造成的爆发。我知道,应该在表面现象的下面去寻找,但是,需要证明在“深处”有一种在马克思的经典意义上的革命无产阶级。 411

这就是为什么历史给人以沿着共产主义方向前进的印象:如果法国人立即和全部离开马达加斯加,我刚才提到的有资格、但人数过少的资产阶级很可能试图领导国家,一部分沿海居民很可能奋起反对资产阶级(我们想利用这些仇恨,这些仇恨是存在的,但不是我们造成的;我参加了一次关于种族问题的会议,发现塔那那利佛的梅里纳人认为我绝对不是种族主义者:他们不能平等地看

待沿海黑人)。总之,民族主义的马达加斯加人一般认为,在法国人离开后会有流血冲突。在法国人离开后,因为还要继续生存下去,所以来自群众中的人物需要建立他们的权威,使国家运转起来,在没有资本的情况下,靠现有的人力和物力担负起发展的重任。这是一条非常艰巨的漫长道路。我没有理由说这就是历史的内在意义,历史对贫困问题的解决办法。即使事情不是这样,所有刚独立的殖民地国家也将完成军事化和实现一种共产主义,这并不意味着马克思主义的历史哲学是正确的,而是意味着非资产阶级的专制制度是在政治独立先于经济发展情况下的惟一可行出路。如果人们局限于可观察事实,那么在马达加斯加,无任何东西能使人想到跨越发展阶段,在革命成熟方面有时走在先进国家中的无产阶级前面的殖民地无产阶级的经典计划。

计划的表面事实使我们不去注意马克思主义把它们放在第二位,甚至不谈论它们的事实和问题。我们在塔那那利佛与进步的知识分子交谈时,惊奇地发现他们对发展的问题或马达加斯加风俗习惯和社会的研究不感兴趣。他们中的一位曾经在法国念过大学,对我说,他几乎不可能把他的马达加斯加人格和他的学者人格融合在一起,对马达加斯加的信仰来说,任何以科学精神对马达加斯加的信仰的研究都是一种背叛。他们反抗我们不是文化上的(他们喜欢进行法国式的交谈),而是感情上的和道义上的。

412

人们能回答说,其他国家也要独立。我认为,独立和独立的结果实际上是痛苦的决裂,但不能解决把欧洲人的思维方式与古老文明融合在一起的问题。也许,共产党能像克服其他问题那样克服这个问题,但需要改变表达问题的方式。

当拉贝马南雅拉[①]想在巴黎一家报刊上表达马达加斯加人的愿望时，他只能从头到尾地颂扬欧洲技术和要求恢复与自然的直接关系，他说，长期以来，马达加斯加文明的奥秘在于与自然的直接关系，但没有说明这种富有诗意的与自然的直接关系如何与西方的工作和生产相容。

塞泽尔(Césair)把没有发明指南针的荣誉归于黑人，人们理解他的意思：指南针，蒸汽机和诸如此类的东西可以用来掩饰法国人的所作所为。但最终说来，对指南针的否定态度就是轻描淡写地看待发展的历史问题。独立不但不会阻止，反而会加速古老结构的解体。人们还能回答说：古老的过去的理想化是对安全的追求，掩盖了革命的焦虑。人们能这样回答，但需要求助于一种深不可测的历史。如果我们局限于可观察事实，那么我们就不能说立即的和无条件的独立是帝国主义的替代，帝国主义已经被一个成熟到能独立自主的民族拖垮。更确切地说，这是对未知事物的一种探索，对命运的一种挑战，这就是革命意识形态向法国左派隐瞒的东西。

——按照您的看法，人们对殖民主义的一般批评是否缺少现实态度，特别是缺少现实性？

413

——假设中的殖民主义有四分之三已经完蛋。当欧洲人把一千五百万非洲黑人运到美洲，当欧洲人把阿根廷潘帕斯草原上的牲畜当作皮革和油脂的来源时，当欧洲人在巴西轮番种植使土壤

① 拉贝马南雅拉(Rabemananjara，1913—)马达加斯加政治家，剧作家和诗人。——译者

变得贫瘠的甘蔗，外加热带气候的侵蚀，使田地变成荒漠，或当法国在非洲的统治仍然由大公司支配时，有一种殖民主义。

从我刚才提到的历史事实中，我想起了我从充斥于历史过程，罗马帝国史和法国君主制史的无耻行径中看到的东西。南特，波尔多就以这种方式积累了使工业革命成为可能的资本。我不赞成这些血腥，这些苦难，这些恐怖甚于不赞成对韦辛格托里克斯[①]的处决。我认为，只要这一切结束，就不需要原则上假定白人应该呆在自己的国家，因为在今天的非洲，白人不再是那种殖民主义。

在巴朗迪尔(Ballandier)主编的《第三世界》一书里，您可以看到，自1946年8月法令颁布起，法国在撒哈拉沙漠以南国家的政府投资在十年里已经达到约十亿美元，相当于前四十年的政府投资，人们说，这是非洲的马歇尔计划。

在热尔梅娜·蒂里翁(Germaine Tillion)的书里，您可以看到，在阿尔及利亚，在1,200,000非穆斯林中有严格意义上的移殖民19,000人，其中7,000人是穷人，300人是富人，十几个人是富翁。其余的阿尔及利亚法国人是代表国民经济基础的四分之三的雇佣劳动者，工程师和商人。与此同时，400,000阿尔及利亚工人在法国工作，养活在阿尔及利亚的两百万阿尔及利亚人。

我不是说法国企业的领导人雇佣他们是出于博爱。我认为阿尔及利亚和法国的这种关系与殖民主义毫不相干。特别是在风俗414 习惯、思维方式和管理实践方面，有着比殖民主义痕迹更多的东

① 韦辛格托里克斯(Vercingétorix)，高卢部落的一个首领，反抗罗马人在高卢的统治，最后在阿莱西亚被包围和投降，公元前46年在罗马被处决。——译者

西。一个重要企业已在马达加斯加某地区建成,声称能付给较高的工资,在这样的地区,可以达到行业最低保证工资的平均水平。我们不能再说这种制度是为了剥削建立的;不再有人们以前所说的“剥削的殖民地”。

——在这种情况下,为什么我们还看到大多数海外国家为独立而起义,或至少有独立的要求?

——您可以再看一看巴朗迪尔的书:世界人口的十分之一拥有世界总收入的80%;占世界人口一半的亚洲仅拥有世界总收入的五分之一。在所谓的先进国家中的五亿人口的人均年收入为500到1,000美元;四亿人口(苏联,日本,两、三个东欧国家,一、两个南美共和国)的人均年收入为400美元,其余十五亿人口的人均年收入不到100美元。世界人口的三分之二生活在饥饿之中;在1950年,一个德国人,一个英国人,一个美国人每年消耗5,000能量单位,一个非洲人或一个中国人消耗150能量单位,一个印度人或一个印度尼西亚人则不到100能量单位。

此外,正如您看到的,不发达国家的出生率很高,千分之四十到五十;在生育控制之前,欧洲的出生率仅为千分之三十到四十。如果没有生育控制,经计算,欧洲妇女许可在三十五岁结婚才能降到今天的出生率。人们经常说,医学技术的干预使出生率降低,但是,数字给人以深刻的印象:从1946年到1952年,锡兰的期望寿命从42.8岁上升到56.6岁,在法国,从前一个数字上升到后一个数字则花费了从1880年到1930年的五十年时间。总之,到2000年,不发达国家的人口可能从十八亿增至四十亿,其他国家的人口可能从九亿增至十一亿五千万。所有这一切,包括传统结构的瓦

解,热尔梅娜·蒂里翁称之为四分之三不发达国家人口的"无业游民化",以及新闻和政治意识的进步,能充分解释不发达国家人民的起义。殖民国家对不发达国家帮助不够(在1945年,95%的阿尔及利亚人不识法语)与其说推迟了起义,还不如说加速了起义。

所有这一切不能宽恕白人种族主义和剥削的事实,但我们谈到的事实具有另一种份量。值得信赖的阿尔弗雷德·索维(Alfred Sauvy)最近写道,自法国人来到阿尔及利亚以来,阿尔及利亚人的生活水平的发展同政治上独立的阿拉伯国家差不多。但是,由于殖民化国家不是自治的,由于殖民化国家的政权是外国人掌握的,所以这些国家把它们蒙受的苦难归咎于外国人是很自然的。

——如果殖民化国家蒙受的苦难的根源不在于殖民主义,是否就没有解决办法?

——没有立竿见影的解决办法,独立不是一种解决办法,共产主义制度也不是一种解决办法。经计算,发达国家要提高1%的生活水平,需积蓄4%的国民收人,在不发达国家,这个比例可能更高。考虑到人口增长的速度,要达到极微小的增长,需积蓄和投资12%至20%的国民收人。

至于国外的援助,人们估计,为了使不发达国家的生活水平在三十五年里提高一倍,即人均年收入到达70,000法郎,发达国家(不考虑发达国家的人口增长和其他国家的人口增长之间的差异)应该从第一年开始拿出其4%至7%的总收人。

——为什么您说共产主义制度不是一种解决办法?

——因为共产主义制度在苏联和在苏联之外碰到了不发达问题;不过,在资源丰富的苏联,共产主义制度克服了工业部门的这

416

些问题(看来农业部门的问题依然存在)。但是,英国人曼德尔鲍姆(Mandelbaum)说,在人民民主国家,从农业国到工业国的转变,例如,在匈牙利每年有七十万人转入工业部门,需要投资国民收入的五分之一。可能由于纯强制性计划化的固有缺陷及其人为因素,面对巨大的压力,波兰和匈牙利奋起反抗。

——您所阐明的问题——思考政治的人并非始终能认识到的问题——实际上是将支配和已经支配我们的时代的基本问题。但是,不管这些问题在我们看来多么重要,如果不考虑看待它们,或试图解决它们(尽管可能性很小)和检验它们的方式,人们就不能对付他们。您对此有什么建议?

——建议是有的,但它不是一种直接解决办法的陈述。我不希望阿尔及利亚,黑非洲和马达加斯加立即成为独立国家,因为不解决加速发展问题的政治独立反而会使这些国家成为世界范围内持续动荡的因素,加剧苏联和美国之间的紧张,只要这两个国家继续军备竞赛,两者都不可能拿出解决不发达问题的办法。

我很赞成内部自治或联邦制的政治制度,在规定的期限和阶段过渡到独立。既然没有立竿见影的技术和经济解决办法,这些国家就应该接受政治表达的手段,以使它们的事务真正成为它们自己的事务,它们中的代表应该得到在"经济援助"意义上法国能提供的最大帮助。

——您认为这样的政策即使被采纳,是否可行?

417

——困难是显而易见的。在马达加斯加,在法律总则的政治制度下,许多马达加斯加人认为一切都没有发生变化。在今天的马达加斯加,在内部自治的政治制度下,一位马达加斯加记者向我

透露，当局特意烧毁丛林和灌木（这是禁止的），以便使所谓的罪犯无处藏身。我提请向我提供消息的塔那那利佛的记者注意，他十年前曾身陷囹圄，今天是塔那那利佛一家报刊的编辑。许多法国人，更确切地说，政府官员公开或暗地里反对法律总则。他们中的一位对我说："我们教他们摆脱我们。"他是有道理的。这就是在内部自治的政治制度下法国政府官员的使命。

但是，如果这是职责，那么就应该完成它，教育和培养的任务越重要，就需要越多的时间。应该补充一点，有些政府官员表现出惊人的坦率、积极性和成就；我看到，在替换前领导层的选举后，有些政府官员靠自己的个性、独立性和才能，成功地建立起他们的精神权威。还有：一位政府官员，右派人士，遗憾地对我说："当德费尔(Defferre)先生当部长的时候，我们受到通函的约束。人们要求我们做不可能的事情，但人们要求我们做到。"我相信，如果许多犹豫不决的和有手腕的人受到一种推动和一种期望，他们就会投人工作……

——您不希望法国离开非洲。您能说明其中的主要理由吗？

——我毫无顾忌地持有这种看法：因为我认为法国以前能，现在也能在非洲做一些有益的事情，因为我更想成为对历史作出某些贡献的国家中的一员，而不想做接受贡献的国家中的一员。事实上，之所以我在轻率地谈论独立的同胞中间感到不自在，是因为418 他们向我们提出的应尽义务不外乎弃权。

我看到有些人把签定日内瓦协议的荣誉归于孟戴斯—弗朗斯(Mendès-France)。在日内瓦，他做了力所能及的事。给他带来荣誉的不是日内瓦，而是突尼斯，与法国在摩洛哥的政策无任何关系

的迦太基协定。一方面是创举,另一方面是软弱和诡诈。

——看起来,您认为我们的价值,西方文明的价值比不发达国家的价值更优越……

——当然不是指西方的道德价值,也不是指西方的美好,怎么说呢,而是指西方的历史价值。在马达加斯加度过一个月之后,我清晨抵达奥尔利机场,当我看到那么多道路,那么多东西,那么多忍耐,那么多辛劳,那么多知识,想象照耀着在清晨醒来的芸芸众生的光芒,我是多么的惊讶。所谓发达国家的人民的这种焦躁不安和难以忍受的忙忙碌碌,最终说来就是要让地球上所有的人有饭吃。这已经使一些人在另一些人的眼里存在,人不是如同植物那样在自己的国家里繁衍。交融发生在血、恐惧和仇恨之中,这就是最终的结局。无论如何,木已成舟,不可能重新创造过去的东西,我们都已经介入其中,开始这种介入并非什么都不是。

13 论1958年5月13日

阿尔及尔的极端分子发动起义是为了把一个将奉行孟戴斯—弗朗斯在两年半以前或更早提出的政策的政府推上台。阿尔及尔军官摆脱戒律是为了能有一个可以恢复其地位的政府。最初背叛社会主义,后来背叛共和阵线,我认为明天将背叛戴高乐将军的居伊·摩勒(Guy Mollet),得到了戴高乐将军的器重;罗伯尔·拉科斯特(Robert Lacoste)如同某些鸟类在自己窝里孵其它鸟的蛋那样,419 在阿尔及尔哺育了他避之不及的起义,他的友谊。

社会党议员一致反对戴高乐,为了重申其观点,他们期望科蒂

(Coty)先生以内战威胁他们,期望戴高乐将军卷入其中,不能推翻前言,——他们低声地重申其观点,也是低声地得到使戴克索恩(Deixonne)先生感到不安的安慰话。政治始终就是这些无聊的事,这种听之任之,这些神经病发作,这些随即能收回的誓言——人们为了协商解决撤离问题而作的誓言吗?抑或这不是没落的政治,由于一种将败坏今天的制度和明天的制度的顽疾,我们没有陷入滑稽的模仿和不现实之中吗?

不应该忘记戴高乐将军的登台,这也是摩勒主义的结果和杰作。我不能肯定这是摩勒主义的结局。从塔曼拉塞特到敦刻尔克,我们仅仅看到法国人睁着眼睛做梦,虚构令人陶醉的景象以便忘却现实问题,与其说由此走向内战,还不如走向一种政治虚无。因为最终说来,一旦"政治制度"被摧毁,左派知识分子被关进监狱,人们不知道降落在巴黎的伞兵会把一个工事坚固但无人防守的国家当作什么,不知道这些伞兵会对布尔吉巴(Bourguiba),对摩洛哥国王,对阿尔及利亚民族解放阵线,对开罗人说些什么。至于"左派极权主义者",即使工人阶级的反抗取得了胜利,谁能断言苏联将冒公开冲突的危险来这里帮助一个人民民主国家?这就是人们试图让法国人体验到的恐怖。从某个方面来说,剧中的人物是虚构的。

最初,不可能在政治上预料的阿尔及尔运动并不是一种政策的显露。极端分子发动起义是为了忘却他们开始发现的阿尔及利亚问题,他们在让步之前大吵大闹,他们谈论事物是为了重新采用在居伊·摩勒之前的口号。

但是,重要的是军队。在人们的理解中,军队又一次感受到了

军事的崇高和奴役。维尼(Vigny)说,军队在国家之外,始终处在国家对面的不真实位置上——勇于牺牲,接受一切任务,直至作为 420 其本分的"凶险任务",没有行动和思想自由——军队"需要服从,把自己的意志交到其他人手中,如同一件沉重而讨厌的东西"。军队是国家的奴隶,还是国家的王后?但是,当不再有国家的时候,军队就不可能是奴隶。当人们不想得到什么东西的时候,应该把政权当作什么?"军队是盲目的和缄默的……军队不想得到什么东西,是最后的手段。军队是生死之大事;也是一件痛苦之事。"替罪羊,"残忍且卑贱的勇士"习惯于藐视死亡,藐视生命,藐视他人,也藐视自己,因而完全不同于生活在尘世的人,有时在世人面前显得"幼稚";另一方面,战士不受精神的束缚,如果有需要,能为世人做出牺牲,战士与利益没有关系,但不应该要求战士参与政治。

但是,在这里,战士负有责任根除邪恶。显然,战士更多地分享军事的崇高,而不是军事的奴役,说真的,战士并没有因被动服从的破坏受到伤害。为了给法国人居伊·摩勒和罗伯尔·拉科斯特树立榜样,应该做愤世嫉俗的人!戴高乐将军能改变法律,但不能改变法国社会,因为这不是一个人能决定的事,因为一个人对社会制度的看法始终是单纯的。他非常会表演,没有一个谎言,也没有一个错误!他对樊尚·奥里奥尔(Vincent Auriol)说,"不管他说什么……",这次起义是不可避免的,因而是预料到的,可以劝阻的,但是,他把起义当作一个事实——在谈判的时候他不"会赞成"起义,但他利用起义——他不是不赞成起义,他清楚地理解起义的意义,他把起义引向其真正的意义,——一切都已无可挽回,这是对

人的作用,使戴高乐将军在1944年取得政权,但不足以使他保持421 政权的同一种强硬的灵活性和平均主义的藐视,不仅因为“政治制度”重新开始,而且也因为如果摆布人就足以取得政权,那么为了保持政权就应该关注事物,应该有倾向和对问题的一系列观点。戴高乐执政后没有变化,因为他没有政策,因为他进行仲裁,而不是进行治理。

最近一段时间,人们似乎忘记了法国军队和国民议会不是世界。对突尼斯和摩洛哥应该采取什么措施?应该如何对付不接受联合政府,不接受自由选举,不接受停火,只要求独立的阿尔及利亚民族解放阵线?如果为了克服不可克服的东西,人们试图断绝其武器供应,是否就能长期维持布尔吉巴的亲和政策?宣布六个月的和平是武力政策的开始吗?在阿尔及尔事件中,在通过想象消除障碍,把阿尔及利亚法国人的热情投射到对手身上的这种方式中,有某种幻想,好像世界分享和服从阿尔及尔论坛的狂热。戴高乐自闭于孤独之中,就像阿尔及尔群众处在愤怒之中,居伊·摩勒处在场外活动之中。在这个时候,幻想到了什么程度?政治幻想到了什么程度?如果没有解决办法,这种狂热意味着什么?我真切希望我弄错了,不相信虚无的作用,但在六个月之后,在六个星期之后,人们可能看到必然恶化的局势。

正是在这种情况下,西里于斯(Sirius)敦促他的读者赞成或反对戴高乐,敦促他们支持戴高乐,如果他们真正希望他获胜的话,敦促他们结束“徒劳的争论”,敦促他们警惕右派和左派的极权分子。因此,在五天时间里,我们从“最小的缺陷”转到神圣的联合。不再有反对派的位置,甚至不再有最初制定的目标的一致。要么

应该赞成，要么应该反对。但是，赞成或反对什么？“右派和左派的极权分子”没有使西里于斯想到什么吗？这是普弗兰林（Pflimlin）先生的话。这是“政治制度”的语言。人们能看到共产党和法 422 国总工会的谨慎，怎能感觉不出这也是政治讹诈和神话的语言？戴高乐并没有向法国人要求西里于斯向我们要求的支持。自从他执政以来，他没有寻求法国人的帮助。他致力于维护政治制度，关于阿尔及尔问题，他可能难以作出决定。这不能使人消除疑虑。在他和阿尔及尔之间，有一笔需要清算的账。这是他一个人的事，而不是我们的事。他喜欢单独干。他的失败是严重的，我们不能帮助他摆脱困境，也不能为他的事业作“最后一搏”，好像在他之后和在我们之后一切都不存在。

我们的任务是理解刚刚过去的事情和正在开始的事情。从我这方而说，我可以向读者提出两种反省。第一种反省是：只要打算实行自由主义政策的政府得不到将一百四十名共产党议员选人议会的法国人的支持，任何自由主义政策在海外都是行不通的。显而易见，扣除共产党的票数意味着把一部分能真正能代表法国、当然不是极端分子的公民排斥在外，事先掩饰右派的活动，预示着让步的立场，是内战讹诈的最初活动。孟戴斯—弗朗斯在与苏联和中国谈判的时候扣除了共产党的票数；如果谈判不是妥协让步，他有理由这样做。“政治制度”的发明者仍然是怀着“分离主义者”想法的戴高乐将军。只要共产党选民在法国仍然是一种异己力量，少数右派的讹诈及其至高无上的权力，意向中的审判，普遍的怀疑，总之，妄想狂的政治，自由主义政府的瘫痪，政治权力的衰落，将持续下去。

只要共产党不表现出自己的本质之所是，共产党选民在法国将继续是一种异己力量：其所有力量在于它自以为的工人意义的一个工人党——它是有道理的——但在理论上和实践上与革命的马克思主义无任何共同之处，并且不负有在法国建立一个人民民主国家的使命。从这方面看，最近的事件也是很清楚的：人们难以423 相信一个革命国家因苏联政府向戴高乐表示谨慎的好感而接受戴高乐将军。既然共产党转而赞成改革和妥协，字面上的布尔什维克主义的荣誉只能用于支持右派的宣传。在共产党中，有一种改良主义和"纲领"的倾向。这种倾向在逐渐发展，终有一天将占上风。只要共产党没有实现它的转变，在法国就没有民主。

我们的时代充满了幻想。这不是一个补充的理由。不应该复辟想象中的共和国，特别是两年以来的那个共和国，而是应该重建摆脱其惯例和烦恼，光明的共和国。

（1958年6月5日）

14 明天……

（访谈录）

——阿尔及尔事件是否改变您对海外问题的看法？

——我以前对您说过，我不赞成一种革命的或"深处"的政策。今天，我仍然不赞成：这种政策可能使出现在阿尔及利亚的法西斯主义蔓延到宗主国。这是一种法西斯主义，随着消息不断传来，将越来越清楚地显露出来。

在起义前几个月，阿尔及尔的五处制定设立电台的计划并不

是出于偶然。在普弗兰林先生的授职仪式后，人们听说一些上校重新发起建立准军事联盟，却装作放弃联盟的样子。在这里，问题不再是军队的一般不满意识：而是一种恐怖理论，不仅作为在阿尔及尔的斗争手段，而且也作为在宗主国的统治手段和作为历史"哲学"。

——当人们把一种政策归于"上校们"时，是否有点夸张？ 424

——您可以在报纸上看到特兰基叶(Trinquier)上校6月7日在阿尔及尔召集的会议的报告，您可能带着几分迟疑和谨慎的心情，在报告中看出把在阿尔及尔使用的手法推广到宗主国的企图，以便使人民"易于控制"。这种手法显然是我最近读到的一本书——皮埃尔·德布雷(Pierre Debray)的《第三次世界大战已经开始》——中阐述的。战争将不再是，现在已经不再是一种可见的战争。战争将是秘密进行的，更确切地说，现在已经是秘密进行的。自1917年以来，颠覆的企图遍及全世界，其理论是布尔什维克主义，其发展阶段准确地按照布尔什维克的时间表："当颠覆活动还处在托洛茨基规定的第二阶段时，我们放弃突尼斯和摩洛哥。在阿尔及利亚，已经到达第四阶段。谁能合理地断言宗主国本身仅处在第一阶段？"

我们蒙昧无知。自托洛茨基以来的整个共产主义史，作用和反作用，高潮和低潮，清洗和转折，所有的事实，所有的事件都已被消失：只留下历史的一种东西，颠覆的蔓延。这个抽象的敌人始终缠绕着我们，使一种经常性怀疑成为正当，当然，不管在苏联还是在美国，也不管在德国和意大利还是在四分之三的法国。皮埃尔·德布雷说，不应该在军队和警察的联合前面退缩。已经成为教官

和政府官员的士兵应该重新成为战士或刽子手。“总之，军人的职业在变化。我们正在进行一场强加于我们的战争，一场没有规则的战争，一场没有‘荣誉’的战争，一场全民的战争。”如果士兵拒绝接受这种角色，“叛党将把他拉过去”。“谁回避这种选择，谁就必定如果不是在主观上，也至少在客观上是逃兵。”反共分子从他们的经验中和他们的读物中记住的东西就是在他们心目中衰败的共产党机器，“客观上”的断头台，形式主义，马基雅维里主义，黏连的、混合的或凝重的思想，因为反共分子的运动提不出一种看法，只不过是对一种不可见毒物的抵抗。之所以这些军官不顾其库特林[①]式的圆滑，把颠覆当作他们的口号，是因为“革命”能使人想起一种创举，在于把敌人当作否定的力量。

当然，他们有眼睛和耳朵，他们知道有一种可见的历史，在缓和时期，皮埃尔·德布雷发现共产党人是政治家，共产党人使战争服从于政治，共产党人承认破坏中的停顿，阶段，期限。阿尔及利亚民族解放阵线是直接否定，“绝对战争”——不可能是别的，因为没有阿尔及利亚民族，“没有阿尔及利亚”。郎达纳(Ramdane)不是“克劳塞维茨的忠实读者”吗？但是，阿尔及利亚民族解放阵线的绝对战争和野蛮暴力只是更清楚地表明当今历史的惟一本质之所是，现象的“形而上学”：颠覆。共产主义只是一种更精致的手段和一种颠覆的蔓延。人们只能用“反绝对战争”来抵抗这种无所不在的毒物。

结论是明确的：应该在宗主国建立一种“革命的合法性”，“用

① 库特林(Courteline，1858—1929)，法国作家和剧作家，幽默大师。——译者

共产党的颠覆来摧毁宗主国机器”，设置记者的审查制度和死刑。在阿尔及利亚，单一选举团可能是一种诡诈，以便实现独立。然而，为使实现独立的选举成为可能而进行战争是荒谬的。惟一目的是“消灭费拉加[①]”。“我们放弃摩洛哥和突尼斯反而会使局势变得更加严重”，萨基埃(Sakhiet)行动“仅仅错在太迟，特别是太犹豫”。

我们可能会对这种态度的最后意义提出异议。我不禁认为，离开突尼斯边境去阿尔及尔发动起义，把枪口从敌人转向同胞的士兵实际上不再希望与敌人作战。正如罗伯尔·拉科斯特所说的，426 同时在两条战线上作战是很困难的。皮埃尔·德布雷写道：“要么我们把国家拖入战争，要么最好立即停止杀害我们的士兵……我们能做什么？我们不喜欢无谓的牺牲。”我也不喜欢，但是，我没有资格派遣任何人去做值得的或无谓的牺牲。我只是说：我所了解的在我身边的士兵可能为采取这种口气而脸红。既然皮埃尔·德布雷想到了布尔什维克主义，那么他应该记得，进行革命的军队通常是被打败的军队。

但是，我们把心理学撇在一边。重要的是我们有一种排斥一切政策的攻击性虚无主义。作者试图描述一种政策——带着遗憾的叹息，因为最终说来“最合理的解决办法”也许是不向非洲人提出任何东西——是为了谈论“知识分子的胆量”，谈论“翻天覆地的变化”，谈论“二十世纪的技术革命”，因为他没有明确指出这场革命的性质，我们仅仅知道这场革命可能与1917年的革命截然不

① “拦路强盗”，指阿尔及利亚反抗殖民统治的武装部队。——译者

同。实际情况是，一项政策的条件是被一种本身不是极权的，而是一种恐怖一元论——产生于绝望之中和隐藏在政策中的焦虑、失败和耻辱——的思想取消的。

这一切是在最严格意义上的一种法西斯主义——革命斗争方式的重新采用和外部模仿，革命激情的模仿，为了不可见事物对可见事物的低估，对手之间及其反布尔什维克主义的远距离认同。

——在这些倾向和巴黎政府的倾向之间，您看到了何种关系？

——不需要花费时间去证明戴高乐将军的举动与这种精神状态没有任何关系。在法西斯主义者看来是一种背叛的单一选举团是其在阿尔及利亚的最初口号；作为"放弃"的撤离突尼斯是其最初的活动。戴高乐将军与法西斯主义的军官无共同之处，只有与反对"政治制度"的论战才有共同之处；最近几年，这使他在共和党人试图使共和国摆脱政治虚无时拒绝表态——最近以来，这使他拒绝否认阿尔及尔运动：如果"政治制度"是罪恶之首，那么试图摧毁它的一切东西都是相对正当的。

但是，戴高乐将军打算取代第四共和国的想法与上校们的攻击性虚无主义毫不相干。他是一个旧式的人物和士兵，我的意思是，他是带着稳固的上层建筑的历史人物(homo historicus)，不是新一代的心理人物(homo psychologicus)。他所相信的隐藏现实不是颠覆和反颠覆的幻觉，而是保持在他心目中的法国原型，在历史领域的另一端和个人生活的深处热爱法国的人民。主宰和人民——一个在这边，另一个在政党那边——的形而上学与法西斯的激进主义完全是两码事。

——您认为巴黎政府能使您刚才提到的一部分军队转而赞成

政府的政策吗?

——和所有人一样,我不知道。我不相信政府能通过说服做到这一点。纯粹的制裁可能是拒绝提供增援和汽油。问题可能在于使一部分法国人民和军队摆脱法西斯主义。在这里,我担心戴高乐将军在对内政策方面的信念(并不是他个人的和原有的信念)会使他失去判断力,不让他寻求他需要的舆论支持。他是否真正看到和提到为什么第四共和国不能奉行他提出的改革政策?

我认为法国的政策缺乏连续性。是第四共和国缺乏连续性吗?除了一个例外,相继换届的政府不是都没有奉行同一种政策吗?相反,如果包括只有惊慌没有行动的苏伊士运河事件,因为我 428 们没有下决心把苏伊士运河事件进行到底,各届政府不是都缺乏首创精神、主动性和创新性吗?人们是否希望通过增加共和国总统的权力——在某种意义上就是相应地减少议会主席的权力——来纠正这种无行动的连续性?当共和国总统不再是戴高乐将军时,共和国总统又将重新成为按部就班的人物:有一段较长时间的荣誉生涯,更倾向于采取习惯解决办法,而不是倾向于采取需要想象、新知识和首创精神的解决办法的人。即使共和国总统是戴高乐将军,也需要知道法国的问题是否在于找到能满足每个人的一部分需要的一位主宰,或在于有一种能进行统治,即在行动中引导和改变国家,而不是任其自然和在其背后设想一种不能说服人民,只要求人民同意的重要政策的权力。我担心在主宰的秘密沉思和全民公决的低沉反应之间,法国政治同以前一样或更加缺少气派,我担心在这种政治制度下的法国继续是它之所是:一个在知识领域先进的,在社会、政治和经济实践领域中落后的国家。

戴高乐将军也对多党制提出质疑。但由于他没有提出作为交换的一党制，所以他想"联合一切"，实现党外的联盟，这意味着政党之间的对立不符合事物，本身是瘫痪的原因，为了补救这一切，需要废除这种政治制度。右派政策和左派政策的对立并不是一种错觉，因此，到目前为止，戴高乐将军重新采用所谓的左派政府政策：突尼斯的独立，单一选举团的选举，在阿尔及利亚的改革和建设——右派只是在口头上才接受的政策。之所以戴高乐将军没有向法国人承认和讲明，是因为如果有解决办法，那么所有的解决办法都是自由主义的。事实上，在阿尔及尔和在巴黎，这是人人都知道的。我不知道为什么人们在阿尔及尔起劲地谈论消灭费拉加：这不仅是因为费拉加看来已经改变策略，而且也是因为戴高乐政府的存在理由是通过让步结束战争，但不同意独立。阿尔及尔运动(可能法西斯主义分子除外)把戴高乐推上台不是为了在克莱蒙索的意义上"开战"，而是为了在不承认战争失败的情况下讲和。他采取的政策是左派和中间左派赞同的政策，当共产党把全部权力交给摩勒政府时，共产党也对这种政策表示满意。但不应该讲明，否则会使阿尔及尔政府失去对一位将军让步的安慰，会使行动受到影响。法国政治的戏剧性事件可能在于使右派相信一种自由主义政策，并伴以反议会的大合唱。要么自由选举，单一选举团，社会平等将成为一纸空文，如同到目前为止的情况(社会平等仍然是假设的，正如不发达理论所阐明的)——要么戴高乐将军能使阿尔及利亚的新地位摆脱这些东西，但这是可能的。目前，我们始终停留在言论上，停留在左派提出的，只有当这些言论是空话时右派才接受的言论上。在人们采用多个政党中的一个政党的政策时，

对多党制提出质疑是徒劳的。

无论如何，多党制不能实行这种政策，而只能谈论这种政策：这是起作用的惟一理由，但它是起作用的。还应该说出原因，这并不很神秘。多党制不可能实行一种自由主义政策，因为如果扣除共产党的票数，必须以削弱政府职能的经常性监督为代价收买右派的票数。独立派宣布，如果放弃突尼斯机场，那么它将撤回其部长。正如所有人都看到的，它今天接受它昨天拒绝接受的东西。因此，议会右派不是在实际立场方面作斗争，而是与像一个幽灵那 430 样无规律、忽隐忽现的放弃作斗争。对政府来说只有迂回的道路，但这条道路会增加不信任，减少行动余地。埃德加·富尔(Edgar Faur)在摩洛哥任职期间制定了一项抵抗政策，当他发现这项政策不可能维持下去时(至少他后来认为是这样)，便亲自组织对该政策的无能的示威，希望能厚颜无耻地收回它——这个插曲具有十分重要的意义；它使所有的人，包括法国人和穆斯林，想起政府的官方立场总是在变化，它使一些人更坚信围绕放弃的神经官能症，使另一些人更坚信不让步。

在贝伊演讲之后，人们接受突尼斯是法国殖民地；在摩洛哥事件后，人们知道居伊·摩勒为什么在阿尔及尔受到欢迎。政府职能的削弱是由于既强硬又软弱的政府能坚持战争，哪怕最后投降，但无论如何都不能推动一种真正的政治或外交行动。

阻止政府实行一种自由主义政策的原因不是政党的众多和“法国人的离散”，而是通过扣除共产党票数的诡计而成为法国政治主宰、无主见的右派的存在。不过，在这里，问题不在于徒劳地追究已经过去的责任。由于在酝酿之中的新政体将建立在这种判

断上,所以从我这方面来说,我并不期待好的结果。这是由合法政变裁定的一种走样的民主,这不是一种民主,补救办法要到反面去寻找,人们通常只是在正面寻找。

431 ——但是,真正的或得到纠正的民主,不是人民阵线吗?

——民主已经被右派的政治贫困歪曲了,右派的政治贫困与一种摇摇摆摆的共产党政策结合在一起:正是这种结合使法国政治陷入非现实之中,导致法国政治的瘫痪。如果说在右派和共产党人之间有一种阶级斗争,那么要把它揭示出来是非常天真的。我们没有忘记比内(Pinay)先生在摩洛哥独立中起着某种作用,共产党人容忍1946年对君士坦丁人的镇压,把全部权力交给居伊·摩勒政府。在右派和共产党之间,没有真正的对立,因为它们不是为了一种政策相互争斗,两者都有多种政策。两者都不再是政党,而是“压力集团”。它们共同对政治制度施加压力,一起推倒内阁,但两者都没有担负起法国政治生活。它们不对法国政治生活承担责任,它们是独立的,因为它们没有主见:人们从来没有看到它们对未来、对现在提出一种看法,它们的存在理由与共产主义完全相反,它们说,如果它们没有这个借口,它们也会寻找另一个借口。

至于共产党人,人们能要求他们做到一切,除了参与一种行动;即使在政府中,即使牵连到自己,他们也不在乎他们做的事情,因为他们的关注点不是在那里,因为他们不想在这方面受到议论,因为他们确确实实不对这些东西感兴趣。他们反复提到“人民阵线”,但是,在他们看来,人民阵线不是行动的表达方式。在国家和共和国之间,我还看到拉马迪埃(Ramadier)先生,他因发烧面离开示威游行者的队伍,可能走向一家药店,他脸上泛红,神情沮丧,

像一个精疲力竭的人。一群活动分子挥舞拳头，高喊"人民阵线"，簇拥着他，把他当作一个偶像。就是这个疲惫的人刚才还在国民议会遇见以前的头面人物，被活跃的但没有同情心的年轻人围绕着，这是人们不会忘记的形象。只要共产党人拒绝真正进人政府，432 只要共产党人以引起轰动的和分裂主义的"绝对贫困化"论点掩盖其妥协做法，就没有名副其实的或真正的民主。然而，他们清楚地知道，只有当美国在一场原子战争中被击败时，在法国才可能有人民民主。他们期待什么？没有人知道，我想，他们自己也不知道。

——一种真正民主的可能性如何？

——如果这就是使民主走样的原因，那么一种真正的民主就不太可能产生。我们不知道什么东西能解释独立派，我们不知道能"抹去"非斯大林化且疲软的领导层为什么在伊姆尔·纳吉和他的同伴们的处决之时更坚信自己的高明时，也表现出一种政治创新？我们不知道它如何在人民面前提出民主和自由的条件的问题。1956—1958 年的民主能继续存在下去吗？这就是关键的问题，共产党人想回避的问题。他们要求法国人为重建这种已遭到破坏的民主而斗争。

——但如果新宪法经全民公决被批准呢？

——在新宪法将设置的议会中，总统制或者非总统制，有解散权或者没有解散权——原则上人们不能经常使用解散权——的政府会遇到同样的左右为难：或者人民阵线，也就是一种不介入政治的政策；撤离海外国家，一种纯请愿式的社会政策，没有资本主义的领导，没有组织，没有行动——或者"共产党票数的扣除"，也就是右派对政府职能的破坏。

——在这种情况下，该怎么办？

——人们只能在右派之外，在共产党之外，通过事物的力量提出真正的问题，希望右派，共产党，以及它们参与其中的政府最终433 能关注问题。当现存的力量是不分明的时候，首先应该正确地表达，而不是寻找直接的手段。

第四共和国不可能再现生机：她不值得惋惜，因为她只是一个共和国的影子。法国的危机在于：如果问题有一种解决办法，那么解决办法就是自由主义的，在法国，不再有政治自由的理论和实践。我们靠十八世纪思想的残余生存，十八世纪的思想需要彻底更新。

有一个人提请我注意，孟德斯鸠看到了在权力的分离和平衡中的自由，在权力被分离和平衡之前，首先应该权力存在着。今天，问题在于重建权力。在五十年之前，阿兰(Alain)还能用公民对权力的监督和经常性论战来说明共和国的特征。但是，当不再有听受监督的行动时，监督还有什么意义？在1900年和两个世纪之前，惟一的任务是组织批判。今天，在继续进行批判的时候，应该重新组织权力。人们对“个人权力”或“强权”尽说些无聊话：第四共和国缺乏的是名副其实的力量和人格。

我们的舆论概念本身有待重新检查：这个概念是基于一种稍欠不足的判断和决定的哲学；一种政治制度的实在性不超过一个人，一系列转瞬即逝的意见的实在性。如果服从舆论的每一个变化，就没有自由可言。正如黑格尔所说的，自由需要内容，需要能支撑自由、自由也能激励它的一个国家。

关于议会的分析应该以这种观点进行：我们对议会的实际职

能几乎一无所知。虽然我参加了国民议会的几次会议，但我仅仅知道议会不乏才智和知识，我感到不自在，就像处于没有被人介绍就进人的一个“环境”中。在某些时候，会议并非不庄严，在别的时候（我回忆起熟悉内情者的笑声，含蓄的话语），它是令人不快的社交聚会，或韦尔杜兰夫人的沙龙。当共产党人对普弗兰林政府投 434 赞成票，以使普弗兰林政府认为共产党人和政府站在一边，当独立派因害怕像人民阵线那样的组织也对普弗兰林政府投赞成票，当普弗兰林先生准备悄悄离去时，可能就是政治制度的顶点。也许这就是议会的崇高之处，我怀疑国家是否能体会到这一点。

之所以孟戴斯—弗朗斯政府能在一段时间使法国政治生活摆脱焦虑和烦恼，自 1944 年以来没有一个政府能做到这一点，是因为他把政府设想为一致同意的计划，把行动设想为可能随时受到干扰，但与国家有约，组织自己的教育法，随着发展而显示出来的活动。这是一种有生命力的权力，而不是西奈半岛的闪电战。但是，孟戴斯—弗朗斯以本能行事，我的意思是：他秉性优良；他从来不想把实践变成理论。问题在于找到能使这种自由实践扎根于习惯的制度。

政治家和国家之间的这种联系能使国家不再受命运的摆布，能使国家重新回到人们以国家的名义所做的事情中，这就是我所担心的，除了在 1940 年和 1944 年的“紧要关头”，戴高乐将军从来没有认识到和感觉到这一点。我仅仅承认他给予所有政府中的人，普列文（Pleven），以及孟戴斯—弗朗斯的称赞。他最近说，人始终在否认。人很容易弄错！正是他的怀疑主义使我们产生戒备心理。需要许多怀疑才能使我不再尊敬戴高乐将军。但是，我们

应该把不同于崇拜,比崇拜更好的东西给他:我们应该把我们的意见给他。他过于年轻,配不上做我们的父亲。我们已经超过了与孩子玩耍的年龄。

反对派的政治家是否较好地认识到了问题?当我们得悉这些委员会委员的意见时,感到十分惊讶。我们想对他们说:完了,问题不再是削弱一个政府,你们应该建立一种政治制度。你们应该用概念反对概念,既然你们能做到这一点,你们就应该对法国人讲明。当我们在《民众》上读到,在最近的选举和“选举团的稳定性”方面“政治制度运转良好”时,我们目瞪口呆。为了面对今天的问题,不仅仅共产党机器需要做祷告。谁能描绘社会党的胡闹?社会党的组织,以前被认为是一个马克思主义工人党的组织——为了使当选者接受活动分子的监督,今天却是总书记手里的,使议会团体服从其策略的多余工具。关于这一点,许多人比我知道得更清楚……。我有资格长时间地加以评论吗?军官们在预言未来,教授们在舞弄笔墨。人民的参议员们在干什么,他们只是向我们说出他们的遗憾吗?

(1958年7月)

[General Information]
书名=符号
作者=
页数=434
SS号=0
出版日期=

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文